

Spinoza
en Alemania
(1670-1789)
Historia de la santificación
de un filósofo maldito
MARÍA JIMENA SOLÉ
Editorial Brujas

Spinoza en Alemania (1670-1789)

Historia de la santificación de un Filósofo maldito.

María Jimena Solé

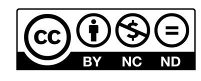


Solé, María Jimena
Spinoza en Alemania 1670-1789 : historia de la santificación de un filósofo maldito . - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2011.
394 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-282-3

1. Filosofía Moderna. I. Título
CDD 190

1° Edición.
Impreso en Argentina
ISBN: 978-987-591-282-3





www.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar
Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Índice

Palabras preliminares

Mi interés por el problema de la recepción del spinozismo en Alemania surgió a partir de la lectura del capítulo que Hegel le dedica en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. "Ser spinozista es el punto de partida esencial de toda la filosofía", escribe allí. Intentando comprender los motivos por los que Hegel concede a Spinoza un lugar tan central, descubrí que otros hombres de letras alemanes de esa época se habían expresado de un modo similar respecto de Spinoza y del spinozismo. La enfática exaltación de su persona y la defensa de su doctrina –Schleiermacher, por ejemplo, presenta a Spinoza como un hombre "embriagado de Dios" y Goethe lo caracteriza como "cristianísimo"– contrastaban con la generalizada condena por parte de los pensadores de finales del siglo XVII y principios del XVIII. En efecto, Spinoza había pasado a la historia como un ateo peligroso, como el autor de un sistema monstruoso, como el *Filósofo maldito*. Parecía que hacia finales del siglo XVIII, el spinozismo había dejado de ser un pecado filosófico para convertirse en "la religión oculta de Alemania", tal como lo expresa Heine. Pensé que de no haber sido por estos pensadores y poetas alemanes, quizás Spinoza no sería considerado hoy un filósofo fundamental, infaltable en cualquier programa de Filosofía Moderna. Sus textos, durante tantos años prohibidos y condenados, tal vez hubiesen quedado en el olvido, extraviados en la historia. Comencé, además, a reflexionar acerca de lo problemático que puede ser el uso que una época hace de una determinada doctrina filosófica del pasado y acerca de la importancia que tiene la historia de la recepción e interpretación de una filosofía para su comprensión profunda y acabada. Sin duda, la lectura que hacemos de *Spinoza* en la actualidad se encuentra indefectiblemente mediada por las interpretaciones que nuestros predecesores han hecho de su obra a lo largo del tiempo.

Pronto descubrí que el proceso de recepción de la doctrina de Spinoza en el territorio alemán constituye un tema de investigación sumamente rico, con un profundo trasfondo filosófico e inmensas ramificaciones problemáticas. En tanto objeto de estudio, cuenta además con una larga tradición. Decidí entonces centrar mi

investigación doctoral en este tema. La Dra. Beatriz von Bilderling accedió a dirigir el proyecto y en 2006 me fue otorgada una Beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La inexistencia en las bibliotecas del país de la bibliografía necesaria me motivó a solicitar una Beca de investigación al *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* (DAAD). Gracias a esta institución, realicé una primera estadía anual en la Humboldt Universität de Berlín bajo la tutela del Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann. Luego de la redacción de una versión preliminar de la Tesis, una segunda Beca del DAAD de tres mese de duración me permitió concluir mi trabajo en la Leibniz Universität de Hannover con la invitación del especialista en este tema, el Prof. Dr. Manfred Walther, quien con gran generosidad accedió a examinar y discutir los resultados de mi investigación. Quisiera expresar aquí mi reconocimiento a las instituciones que cooperaron en la financiación de este proyecto y mi profunda gratitud al Dr. Horstmann, al Dr. Walther, y especialmente a la Dra. von Bilderling, cuyos comentarios y consejos han contribuido a mejorar significativamente mi trabajo.

La Tesis Doctoral resultado de esa investigación, que dio origen a este libro, fue defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 22 de junio de 2010. Por sus preguntas, acotaciones y sugerencias, agradezco a quienes oficiaron de Jurado en la defensa: el Dr. Jorge E. Dotti, el Dr. Leiser Madanes y el Dr. Diego Tatián. Es en gran medida por el impulso que recibí de cada uno de ellos, que me atrevo a publicar estas páginas.

Este libro, que lleva el ambicioso título de *Spinoza en Alemania*, pretende ofrecer un panorama general de la recepción del spinozismo en ese territorio durante el período que va desde la publicación del *Tratado teológico político* de Spinoza hasta la denominada Polémica del spinozismo o del panteísmo, que constituye un momento central tanto en el proceso de recepción de la doctrina de Spinoza en Alemania como en el desarrollo mismo de la filosofía alemana. De este modo, no sólo me propongo presentar mi propia visión sobre la significación de este proceso y los problemas filosóficos que la discusión en torno al spinozismo motivaron en los pensadores alemanes durante este período, sino que espero asimismo contribuir, mediante la publicación en español de un texto que aborda esta

temática, a difundir los entretelones de un episodio fascinante de la Historia de la Filosofía que ha sido sin embargo descuidado por los investigadores de habla hispana.

Algunos de los resultados parciales de este trabajo han sido objeto de presentaciones en reuniones académicas y de artículos publicados en diferentes revistas a lo largo de los últimos años, así como tema de clases a mi cargo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y de charlas en el marco de diversos grupos de investigación. De modo que he tenido oportunidad de poner en discusión mi trabajo con amigos, colegas y estudiantes, a quienes también quisiera agradecer aquí por sus preguntas, comentarios y críticas, que me han animado a continuar estudiando.

Finalmente, me permito dedicar este libro a mi familia, especialmente a mi compañero, Javier, sin cuyo apoyo todo hubiese sido infinitamente más difícil, y a nuestra hijita, Eloísa, que desde su reciente llegada colma mis días de pasiones alegres.

Buenos Aires, agosto de 2011

Introducción

El proceso de recepción de Spinoza en Alemania desde finales del siglo XVII y durante todo el XVIII constituye un caso único en la Historia de la Filosofía. En principio, durante este período la filosofía de Spinoza no recibió tanta atención en ningún otro lugar del mundo, como en el territorio alemán. Fue allí que el *Tratado teológico político* encontró sus primeros críticos pocos meses después de su aparición y fue allí donde, durante las décadas siguientes, nuevas y numerosas refutaciones continuaron siendo publicadas, leídas y discutidas en ámbitos académicos y eclesiásticos. A esto se añade el hecho de que dos de las tres biografías clásicas de Spinoza que aparecieron en el cambio de siglo fueron escritas por alemanes: Sebastian Kortholt y Johannes Colerus, quienes presentan a Spinoza como un ateo y a su doctrina como una construcción absurda, peligrosa e inaceptable. Estas exposiciones tendenciosas de su vida y su pensamiento no sólo revelan la existencia, ya hacia finales del siglo XVII, de cierto interés por Spinoza, sino que además contribuyeron a la mayor difusión de su fama y su nombre en Alemania durante las primeras décadas del siglo XVIII. De este modo, la curiosidad por esta doctrina se mantuvo sumamente viva, lo cual se corrobora al observar que las obras de Spinoza no sólo fueron vertidas al alemán antes que a otras lenguas sino que incluso aparecieron numerosas traducciones en un período relativamente breve de tiempo.[1]

[1] La primera traducción alemana de la *Ética* data de 1744: *La Ética de B d. S. refutada por el renombrado filósofo de nuestro tiempo, el Sr. Christian Wolff* [*B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*], traducción y edición de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig/Frankfurt am Main. En 1783 aparece la traducción del Prefacio del *Tratado teológico político* bajo el título *Spinoza acerca de la superstición y la libertad de pensamiento* [*Spinoza über Aberglauben und Denkfreyheit*], traducción y notas de H. F. von Diez. En 1785 se publican juntas las traducciones del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Tratado político* bajo el título *Dos tratados sobre el cultivo del entendimiento humano y sobre la aristocracia y la democracia* [*Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie*], traducidos, editados y con un prefacio de Schack Hermann Ewald, que se reimprime en Praga al año siguiente. En 1787 aparece la primera traducción completa del *Tratado teológico político*, tomo inicial de la serie *Escritos filosóficos de Spinoza* [*Spinoza's philosophische Schriften*] cuyos segundo y tercer tomos contienen respectivamente la Primera y la Segunda Parte de la *Ética* y son publicados en

Pero además de generar curiosidad e interés, desde finales del siglo XVII y durante el XVIII, la doctrina spinoziana fue el disparador y el núcleo central de una serie de polémicas que tuvieron gran impacto en la escena filosófica alemana. La primera de estas polémicas data de 1688 y fue desencadenada por Christian Thomasius, uno de los padres de la Ilustración en Alemania, quien denunció a Walther von Tschirnhaus por difundir ideas afines al spinozismo en su libro *Medicina de la mente* (Amsterdam, 1687). La segunda controversia tuvo como escenario las aulas y pasillos de la Universidad de Halle, donde en 1723 el teólogo Joachim Lange acusó a Christian Wolff –el otro padre de la *Aufklärung*– de ateísta y spinozista. A estas polémicas filosóficas se añade una larga lista de episodios en los que diferentes pensadores fueron acusados de spinozismo y se vieron obligados a defenderse, muchas veces ante los tribunales de la justicia. Estos procesos a menudo llevaron a la confiscación y quema de sus libros, e incluso a castigos como la cárcel y el destierro. Finalmente, es célebre la denominada Polémica del panteísmo o del spinozismo (*Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*), que se inició en 1783 como un enfrentamiento privado entre F. H. Jacobi y M. Mendelssohn, luego de que el primero comunicara al segundo que, pocos meses antes de morir, Lessing le había confesado su total acuerdo con Spinoza. Para aquel entonces, el proceso de recepción del spinozismo en Alemania había conducido a la identificación de esta doctrina como ateísta. De modo que afirmar que Lessing, uno de los principales exponentes de la Ilustración, había sido un spinozista convencido equivalía a acusarlo de enemigo de la religión y del Estado y a sospechar del destino del proyecto ilustrado. La publicación en 1785 de esta escandalosa noticia puso a Spinoza en el centro de un debate público de gran resonancia, en el que se encontraba en juego mucho más que la reputación de Lessing.

1790 y 1793 (traducción y edición de Schack Hermann Ewald, Verlag Bekmann, Gera, 1787-93). A principios del siglo XIX Paulus publica su edición de las *Obras póstumas* de Spinoza en latín, *Opera quae supersunt omnia* (2 tomos, edición prefacio y notas de Eberhart Gottlob Paulus con un compendio de escritos biográficos, Akademische Buchhandlung, Jena, 1802-03) y poco después aparece una nueva traducción del *Tratado teológico político*: Benedictus de Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlungen*, edición, traducción, prefacio y notas de Carl Philipp Conz, Verlag Steinkopf, Stuttgart, 1806.

Este breve bosquejo de las polémicas en torno al spinozismo desde finales del siglo XVII y hasta finales del XVIII pone en evidencia que esta doctrina fue un objeto de meditación obligado para los filósofos prominentes de la escena intelectual alemana a lo largo de todo ese período. Nadie pudo permanecer en silencio frente a la doctrina de Spinoza. Jakob Thomasius, Musaeus, Leibniz, Christian Thomasius, Dippel, Edelmann, Wolff, Mendelssohn, Lessing, Jacobi, Reinhold, Kant, Goethe, Herder, Hamann y muchos otros se vieron obligados a definir y a expresar ante sus contemporáneos su posición respecto de Spinoza y respecto de los problemas que su filosofía planteaba.

Finalmente, el caso de la recepción de Spinoza en Alemania presenta la peculiaridad de que su doctrina generó reacciones muy disímiles entre sus lectores alemanes. Desde un primer momento fue objeto de violentos ataques y de fervorosas defensas. Spinoza, denunciado por algunos como *formalis Atheus*, como un engañador, incluso como el enviado del diablo, fue proclamado por otros un héroe de la filosofía, *theissimum* y *christianissimum* y hasta alabado como un *santo*. Su doctrina, criticada en algunos círculos como absurda, como una *hipótesis monstruosa*, como dogmática y como conducente al fanatismo místico –o *Schwärmerei*– fue reivindicada por otros como el sistema filosófico más acabado y perfecto de la razón humana.

Teniendo en cuenta todos estos elementos que hacen a la recepción de Spinoza en Alemania un caso sumamente complejo, mi objetivo es reconstruir conceptualmente este proceso con la intención de indagar qué es lo que transforma a Spinoza en un pensador tan atrayente, tan polémico y, como espero poder poner en evidencia a lo largo de las próximas páginas, tan fecundo para los filósofos alemanes.

Así planteada, esta investigación se enmarca en una larga tradición de estudios y publicaciones. El fenómeno de la recepción de Spinoza en Alemania durante los doscientos años posteriores a su muerte ha sido objeto de numerosísimas investigaciones por parte de especialistas alemanes, como de otras nacionalidades.[2] La

---

[2] Es notable que a excepción de León Dujovne, quien dedica dos capítulos del cuarto tomo de su monumental obra sobre Spinoza a su recepción e influencia en

producción y publicación de textos abocados a este tema comienza ya a finales del siglo XIX y desde entonces el interés parece no haber desaparecido.

Ahora bien, la mayoría de las investigaciones acerca de este tema se concentran ya sea en un período acotado del proceso de recepción de Spinoza en Alemania o en la interpretación del spinozismo por parte de algún pensador en particular. Entre aquellos que se han ocupado del problema de la recepción del spinozismo a lo largo del siglo XVIII y hasta el XIX de manera global y han ofrecido alguna hipótesis interpretativa, existe la tendencia a abordar este proceso en función de una división en diferentes etapas según la reacción predominante hacia su doctrina, así como a explicar las distintas valoraciones del spinozismo a partir de la modificación que progresivamente se da en el contexto filosófico-teológico y en la cosmovisión dominante en cada una de estas etapas.

En cuanto a la periodización, Moses Krakauer propone una tripartición: un primer período a principios del siglo, en que Spinoza es atacado por sus adversarios y tergiversado por sus partidarios; una segunda etapa, a finales del siglo, cuando la filosofía spinoziana es aceptada, exaltada y elogiada por los representantes de las nuevas corrientes de pensamiento y un tercer momento, a principios del siglo XIX, cuando se estudia por primera vez de manera metódica el auténtico sistema de Spinoza y se comienza a meditar acerca de su lugar en la historia y de su influencia.[3] En esta misma línea, Altwicker distingue un primer momento, de un siglo de duración, en el que la crítica apunta sólo a rechazar la doctrina spinoziana y en que se la interpreta únicamente con el fin de refutarla. A este sigue un segundo momento, hacia finales del siglo XVIII, en el que se descubre su pensamiento, se lo retoma y se lo adopta abiertamente. El tercer momento coincide con el verdadero estudio y la auténtica comprensión del spinozismo durante las primeras décadas del siglo XIX, que incluye asimismo la crítica de su recepción anterior.[4]

Alemania, ningún autor de habla hispana se haya dedicado a estudiar específicamente este asunto.

[3] Cf. Moses Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881, p. 5.

[4] Cf. Norber Altwicker, "*Tendenzen der Spinoza-rezeption und -kritik*" en *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, pp. 3-4.

Walther también divide la historia de la recepción de Spinoza en tres fases. Primero, una etapa de total rechazo, que va desde la primera reacción contra el *Tratado teológico político* por parte de Jakob Thomasius en 1670 hasta Kant, una segunda fase, que va de Lessing hasta Hegel, en la que se aceptan algunos aspectos de la doctrina spinoziana y una tercera fase, que desemboca en el monismo de la filosofía positivista del siglo XIX y el nihilismo de Nietzsche, en la cual el spinozismo es reivindicado.[5]

En cuanto a las razones que los diferentes autores ofrecen para explicar el tránsito de una etapa a la siguiente, es justo decir que sus tesis no son contradictorias ni entran en pugna unas con otras. Bäck sostiene que hacia finales del siglo XVIII, la filosofía leibniz-wolffiana había perdido su poder y que esto contribuyó a que el spinozismo comenzara a ser valorado por primera vez de modo desprejuiciado. El hecho de que la doctrina de Spinoza se basara en un Dios inmanente y culminara en el amor a Dios y al prójimo, habría permitido que, en un momento en el que los hombres empezaban a alejarse de las opiniones religiosas tradicionales, muchos vieran en esa doctrina una religión que parecía ofrecer una nueva noción de revelación y felicidad, que presentaba todas las ventajas de la religión tradicional y ninguno de sus inconvenientes. Por otro lado, según Bäck, también podían adherirse a Spinoza aquellos que profesaban una especie de espiritualismo natural. Los poetas románticos recurrieron, pues, gustosos a su panteísmo.[6] Altwicker, por su parte, propone una hipótesis complementaria. Según él, fue la creciente emancipación del pensamiento filosófico de las tutelas teológicas y políticas, lo que permitió nuevas formas de pensar y despertó intereses teoréticos que no sólo contribuyeron a la rehabilitación histórica de Spinoza sino incluso a su utilización como un medio para legitimar las propias posiciones. Conforme lo interpreta, los idealistas alemanes encuentran en Spinoza y heredan de

[5] Walther aclara, sin embargo, que la división en etapas no significa que no haya una superposición temporal entre ellas y que más bien representan las concepciones que, sucesivamente, han dominado la conciencia de cada época y que determinan la reacción que cada una tuvo frente a la doctrina de Spinoza (Cf. Manfred Walther "*Histoire des problemes et de la recherche*" en *Spinoza entre Lumière et Romantisme* Les Cahiers de Fontenay n° 36 a 38, 1985, p. 17).

[6] Cf. Leo Bäck, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Mayer & Müller, Berlin, 1895, pp. 85 y 86.

él numerosos motivos, como el espíritu de sistema, el principio de la razón autónoma, el pensamiento de la unidad de la totalidad en su identidad y diferencia, y, por último, la conciencia y la convicción de que la verdad eterna y única se fundamenta a sí misma y se comunica por sí misma.[7] Teniendo en cuenta estas contribuciones, Manfred Walther sostiene que la recepción de Spinoza en Alemania ha sido determinada por el hecho de que su filosofía opera la negación radical de ciertos elementos que se encuentran en el centro del pensamiento filosófico tradicional, en particular, la noción de un Dios extramundano que crea al hombre y al mundo *ex nihilo*, la concepción de una moral basada en los mandamientos divinos exteriores al hombre y la idea de una economía divina de la salvación, de una providencia.[8]

Las tesis interpretativas sostenidas por los investigadores posteriores no contradicen estas hipótesis ni proponen una estructuración del tema diferente, sino que las ratifican o se concentran en especificar alguno de sus aspectos. Winfried Schröder, por ejemplo, establece que el rechazo y el combate que durante la primera mitad del siglo XVIII se dirige contra Spinoza, se explica por el hecho evidente de que su doctrina era inaceptable en una sociedad regida por la ideología cristiana.[9] Rüdiger Otto afirma, en el mismo sentido, que un análisis de la reacción anti-spinozista a lo largo del siglo XVIII pone de manifiesto que Spinoza, si bien fue considerado como un fenómeno singular, era principalmente entendido como una amenaza frente a las convicciones tradicionales cristianas.[10]

Creo que este modo de abordar la recepción del spinozismo en Alemania presenta algunas dificultades. Es cierto que, tal como sostienen estos investigadores, desde 1670 y durante las primeras décadas del siglo XVIII existe una actitud generalizada de denuncia, crítica y rechazo del spinozismo, y que, hacia finales de ese siglo y principios del XIX, ésta se transforma en la actitud opuesta. Lo

---

[7] Cf. Altwicker, *op.cit.*, p. 3.

[8] Cf. Walther, "*Histoire des problemes et de la recherche*", *op.cit.*, p. 16.

[9] Cf. Winifried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987, p. 15.

[10] Rudiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1994, p. 17.

cual justificaría hablar de un proceso de "santificación" de Spinoza. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que a lo largo de *todo* este período, Spinoza encuentra tanto amigos como enemigos entre sus lectores alemanes. A esto se añade que en ciertos casos no es sencillo determinar inequívocamente cuál es la actitud de algunos filósofos alemanes frente al spinozismo: en ciertos casos, lo que aparentemente es una reivindicación se revela en realidad como un profundo rechazo, lo que explícitamente se presenta como una crítica es en realidad una alabanza encubierta o bien la crítica de un aspecto de la doctrina puede ir unida a la vehemente recuperación de algún otro aspecto.

Además, al estructurar la reconstrucción del proceso de recepción del spinozismo en Alemania en función de la valoración positiva o negativa hacia esta doctrina por parte de los pensadores alemanes, se acepta el supuesto de que Spinoza y el spinozismo significaron lo mismo para los diferentes protagonistas de su recepción y que, según distintos factores filosóficos, ideológicos, políticos o religiosos, éstos reaccionaron de determinado modo frente a ella. Sin embargo, un recorrido por los textos que abordan la doctrina spinoziana desde finales del siglo XVII y durante el XVIII pone en evidencia que el término "spinozismo" no refirió unívocamente a un mismo conjunto de ideas para todos sus lectores.

Así pues, creo que el problema puede ser planteado de otra manera. Para comprender el proceso de la recepción de Spinoza en Alemania, dilucidar las diferentes actitudes hacia su doctrina por parte de los filósofos alemanes y revelar la importancia del spinozismo en el desarrollo de la filosofía alemana del siglo XVIII hay que investigar, en primer lugar, de qué modo cada uno de ellos entendió esta doctrina en el contexto de sus propias convicciones filosóficas y de las polémicas en las que el spinozismo fue protagonista. Consecuentemente, en vez de preguntar cuál es la actitud adoptada frente al spinozismo en los diferentes momentos del proceso de su recepción, prefiero estructurar mi investigación a través de esta otra pregunta: *¿qué es lo que se discute* cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania?

Creo que este interrogante apunta al aspecto más problemático de esta cuestión, pues con Spinoza se da el caso de que es una *imagen* de su persona y su filosofía, que se difunde por toda Alemania,

lo que determina en gran medida el carácter de su recepción. En efecto, los especialistas aceptan que esta imagen no siempre estuvo ligada a la lectura directa de sus textos.[11] Dada la dificultad de conseguir sus libros –especialmente las *Obras póstumas*– y dada la dificultad de acceder a la hermética doctrina de la *Ética*, los pensadores alemanes de finales del siglo XVII y del XVIII a menudo se familiarizaron con sus ideas a través de exposiciones fragmentarias y tendenciosas, que apuntaban únicamente a refutarlo y difamarlo. Muchas de esas críticas pronto se transformaron en lugares comunes y poco a poco surgió aquella imagen de Spinoza que, aunque basada en ciertos elementos auténticos, no era sino una simplificación y en muchos casos deformación de su verdadero sistema. Incluso la reivindicación del spinozismo por parte de algunos personajes sediciosos o ciertos protestantes disconformes, contribuyó a la construcción de esta imagen negativa.

A esto se suma el hecho de que, entre los pensadores alemanes de los siglos XVII y XVIII que produjeron una lectura propia, existe un gran desacuerdo respecto de cuál es la interpretación correcta de la doctrina spinoziana. Desde muy temprano circularon diferentes versiones, muchas veces contradictorias. Algunos lo redujeron a otras doctrinas existentes, como las de Hobbes o Platón, o denunciaron su conexión con la Cábala judía. Unos pocos se esforzaron por encontrar la especificidad de su sistema e incluso éstos no coincidieron en sus conclusiones. De modo que podría decirse que el término *spinozismo* tuvo un significado diferente para cada uno de los que se ocuparon de él. Fue interpretado como un naturalismo y un fatalismo, como una doctrina ateísta, materialista, panteísta, emanacionista y acosmista, como una filosofía dogmática y como una posición mística. La reacción de los pensadores alemanes frente al spinozismo se relaciona, pues, con la interpretación a la que cada uno de ellos adhirió. Y consiguientemente su doctrina desencadenó distintas discusiones, conectadas a diversas constelaciones problemáticas.

Ahora bien, esta imagen de Spinoza, que incluye rasgos incoherentes y hasta contradictorios entre sí, contiene un elemento que la mayoría de sus críticos –e incluso algunos de sus defensores– estu-

[11] Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, p. 23; Otto, *op.cit.*, p. 25.

vieron de acuerdo en adjudicarle: el ateísmo. En efecto, *spinozismo* y *ateísmo* son términos que poco a poco devinieron sinónimos.

La caracterización del spinozismo como un ateísmo contribuye, sin embargo, a complicar la historia de la recepción de esta doctrina. Esto es así porque el concepto de *ateísmo* es en sí mismo complejo y se ha utilizado en diferentes sentidos y se ha aplicado a diferentes fenómenos y teorías.[12] Tomado en su sentido más habitual, según su uso vulgar, por ateísmo se entiende la negación de la existencia de Dios. Sin embargo, esta negación puede realizarse de diferentes modos y el Dios que es negado también puede entenderse de distintas maneras.

En primer lugar, se suele distinguir entre un "ateísmo teórico" y un "ateísmo existencial-práctico".[13] La primera clase se refiere a una posición que se confirma a partir de las expresiones orales o escritas de una persona. De modo que, siguiendo a Wucherer, el ateísmo teórico es "negativo" cuando simplemente afirma el desconocimiento o la ignorancia respecto de la existencia de Dios y de su verdadera esencia, es "de indiferencia" cuando consiste en una actitud de desinterés general respecto de la pregunta por la existencia de Dios y, por lo tanto, una carencia de respuesta a esa pregunta; o es "positivo" si se trata de una negación de la existencia de Dios y/o de la posibilidad de su conocimiento basada en una argumentación activa, consciente y objetiva, esto es, en tesis claras y comunicables que son el resultado de una investigación sistemática. La doctrina de Spinoza, en tanto que muchos la entendieron como una *doctrina filosófica ateísta*, caería bajo esta última caracterización –ateísmo teórico positivo– pues su posición pretende ser el resultado de un desarrollo argumentativo convincente.

El "ateísmo práctico-existencial", por su parte, implicaría vivir *como si Dios no existiera*, sin que ello vaya necesariamente acompañado de una expresión verbal o de la consciencia explícita de esa convicción teórica. El problema de la relación entre el ateísmo práctico y el teórico será significativo para el caso de Spinoza, quien pasó

---

[12] Véase Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart, Deutsche-Verlag, 1922 (reimpr.: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1985).

[13] Cf. Augustinus Karl Wucherer, "*Pänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosphisch-theologische Analyse und Sinndeutung*" en A. K. Wuchererer, J. Figl y S. Mühlberger, *Weltphänomen Atheismus*, Viena, 1979, pp. 37-39.

a la historia como un *ateo virtuoso*. Esta tensión, recogida por sus primeros biógrafos, hará que algunos –Goethe, por ejemplo– duden de que Spinoza hubiese sido un auténtico ateo, hará que otros –como Mendelssohn– estén dispuestos a atribuir su ateísmo teórico al error, y no a la maldad de su persona. Finalmente también habrá quienes –como Bayle, Colerus, Kortholt– enfaticen algún otro aspecto de su biografía y su carácter para establecer que a pesar de su aparente virtud Spinoza habría sido un hombre malvado.

Pero aun distinguiendo entre un ateísmo práctico y uno teórico, la pregunta acerca del sentido más específico de este concepto persiste. En principio, hay que admitir que el a-teísmo es esencialmente un fenómeno reactivo y relativo.[14] Efectivamente, se trata de la negación de una posición determinada: el *teísmo*. Juzgar una doctrina como ateísta o a una persona como atea depende, pues, de considerar que sus convicciones son opuestas a las usualmente atribuidas al teísmo, esto es, la postulación de un Dios trascendente, personal, libre, dotado de entendimiento y creador del universo, que se revela a los hombres.

La negación del Dios teísta puede realizarse de diferentes maneras: ya sea negando absolutamente la existencia de un Dios, incluido allí el del teísmo, ya sea proponiendo una divinidad diferente, incompatible con la del teísmo. A la primera clase podríamos llamarla ateísmo *absoluto* –o ateísmo en sentido vulgar– y su principal consecuencia es la negación de todo tipo de religiosidad y de toda dimensión espiritual en el hombre. La segunda clase podría denominarse ateísmo *en sentido estricto*, pues no niega la existencia de toda divinidad, sino únicamente al Dios del teísmo y deja abierta la posibilidad de que exista otra divinidad y, por consiguiente, subsiste la posibilidad de una religiosidad diferente e incluso de una moral y un orden político basados en ese Dios. Este último concepto de ateísmo englobaría bajo sí, a su vez, un gran espectro de posiciones teóricas, esto es, todas aquellas que propongan la existencia de alguna divinidad que difiera en algún aspecto del Dios del teísmo.

Si bien muchos de sus críticos consideraron al spinozismo sin más como un ateísmo en sentido vulgar, la mayoría comprendió

---

[14] Cf. Wucherer, *op.cit.*, pp. 42-44. Véase también Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989, pp. 232 y ss.

que esta doctrina niega la existencia del Dios teísta, pero afirma la existencia de una divinidad diferente. En efecto, la sexta definición de la primera parte de la *Ética* establece que por Dios "se entiende el ente absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos que expresan su esencia eterna e infinita"[15] y las catorce primeras proposiciones están dedicadas a probar su existencia necesaria. El Dios de Spinoza, la única sustancia, se identifica con la totalidad de lo real y, por lo tanto, puede ser denominado también naturaleza. Efectivamente, la expresión *Deus sive Natura* ha servido como un lema del spinozismo y ha sido interpretada por sus contemporáneos y por sus lectores posteriores de diferentes maneras. De este modo, el spinozismo fue considerado como un *naturalismo*, destacando la identificación de Dios con la naturaleza, un *panteísmo*, acentuando la mera igualación de Dios con la totalidad de lo real, un *fatalismo*, al considerar el hecho de que Spinoza niega la existencia de una voluntad libre tanto en Dios como en los seres humanos, un *acosmismo*, basándose en que al identificar a Dios con la totalidad, lo que realmente se aniquila es el mundo creado, un *fanatismo* (*Schwärmerei*), a partir de una lectura mística de su sistema, que permitiría una unión inmediata del hombre con Dios, y, finalmente, un *dogmatismo*, pues este Dios spinoziano no sería sino un concepto afirmado por la razón especulativa, postulado como verdadero a partir de una definición arbitraria e ilegítima. Y todas estas denominaciones fueron asimismo utilizadas como sinónimos de *ateísmo*, pues aun aceptando que en el sistema spinoziano hay lugar para una divinidad, sus críticos vieron que cualquiera de estas posiciones excluye la noción *teísta* de Dios y todo lo que ésta implica, especialmente, la idea tradicional de revelación y la posibilidad de fundamentar en la verdad revelada un orden religioso, moral y político.

Estas consideraciones ponen en evidencia que la identificación del spinozismo como un ateísmo transfirió toda la ambigüedad de

---

[15] *Ethica more geometrico demonstrata* en B. d. S. *Opera posthuma*, *quorum series post praefationem exhibetur*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677; trad. cast.: Vidal Peña en Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad, y notas de Vidal Peña, Ed. Orbis, Barcelona, 1980. A partir de aquí, cito esta obra con la sigla **E**, indicando su parte en números romanos y definición (def.), proposición (prop.), escolio (esc.), corolario (cor.) en números arábigos, y siempre según esta traducción castellana.

este segundo concepto a la doctrina de Spinoza. Efectivamente, al observar la historia de la recepción de Spinoza en Alemania, se comprueba que fue acusado de ateísmo en casi todos los sentidos que este concepto recubre. Incluso quienes negaron que el spinozismo fuera una doctrina ateísta contribuyeron a la confusión, pues utilizaron ese término con significados muy distintos.

Creo que descubrir los diferentes sentidos en que la doctrina de Spinoza fue considerada como un ateísmo –así como los sentidos en los que no fue considerada como tal– es la vía que permite poner en evidencia qué significó esta doctrina para sus diferentes intérpretes y comenzar a comprender la reacción por parte de cada uno de ellos frente al spinozismo. Esto permitirá revelar *qué es lo que se discute*, cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania y, de este modo, comprender el proceso de su recepción por parte de los pensadores alemanes en toda su complejidad, así como determinar en qué medida el spinozismo constituyó una verdadera influencia en el desarrollo de la filosofía alemana.

La tarea que emprendo es, pues, la de reconstruir conceptualmente el proceso de recepción de Spinoza por parte de los pensadores alemanes desde finales del siglo XVII hasta la Polémica del spinozismo tomando como hilo conductor el concepto de ateísmo y procurando analizar, en cada caso, qué sentido se le atribuyó a este término al aplicarlo a la doctrina de Spinoza y a qué constelaciones problemáticas hace referencia. Para ello, analizo una serie de fuentes y textos de pensadores alemanes a través de los que considero, junto con la mayoría de los especialistas en este tema, que este proceso de recepción se llevó a cabo.

Por último, me gustaría referirme brevemente a las dificultades metodológicas a las que se enfrenta una investigación que pretende abordar el proceso de recepción de una doctrina por parte de una serie de pensadores a lo largo de un siglo, y la influencia que ésta pudo haber tenido sobre ellos así como la que las distintas interpretaciones de Spinoza pudieron haber tenido unas sobre otras.

En primer lugar, es evidentemente problemático intentar medir la influencia de un autor sobre otro basándose únicamente en el indicio de saber si un autor posterior ha leído a uno anterior. Walther

indica al respecto que la reducción de la recepción del spinozismo a su estructura superficial hace perder de vista que una filosofía puede haber modificado sensiblemente las constelaciones de dificultades y el espectro de soluciones posibles, sin que esto se realice siempre de un modo consciente ni incluso explícito.[16] De este modo, si bien hay que aceptar que el ámbito de lo inconsciente y de lo implícito permanecerá siempre incierto y sesgado al investigador que únicamente puede fundamentar su estudio en la evidencia escrita a la que se tiene acceso, confío en que la consideración del contexto de discusión y del trasfondo problemático en el que se da la recepción del spinozismo permita vislumbrar las profundidades propiamente filosóficas de este proceso.

En segundo lugar, me enfrento aquí al dilema propio del investigador de la Historia de la Filosofía, que Detlev Pätzold compara con la tarea de tener que "navegar entre Escila y Caribdis",[17] esto es, entre la ingenua pretensión de lograr una narración objetiva y la peligrosa adopción de una hermenéutica entendida de un modo demasiado absolutista. Efectivamente, por un lado, es claro que la búsqueda de un punto de vista neutral, el intento de ser meros observadores de un proceso histórico, se revela como imposible. Al abordar los diferentes textos existe siempre el componente interpretativo y propiamente filosófico del lector, que selecciona las fuentes, las organiza e intenta descifrar sus significados con su propio horizonte de comprensión. Hay que admitir, pues, que toda lectura implica una interpretación. Sin embargo, la radicalización de esta postura conduce a la absolutización del círculo hermenéutico. Es decir, a afirmar que cada individuo proyecta su propia historia, su propio campo de comprensión, de modo que toda empresa en referencia a lo histórico quedaría indefectiblemente vedada, además de que cualquier intento de comunicación entre individuos sería ocioso. Atenta a ambas amenazas, espero encontrar el paso intermedio que permita sortearlas, al encarar la tarea de hacer hablar a los autores a través de sus textos, sin olvidar quién los interroga.

---

[16] "Al contrario, es allí donde reside su influencia más profunda para la posteridad", sostiene (Walther, "*Histoire des problemes et de la recherche*", *op.cit.*, p. 15).

[17] Cf. Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995. Segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002, *op.cit.*, pp. 4-6.

Capítulo I

Spinoza, el *Filósofo maldito*

La fama de Spinoza como un ateo comenzó a forjarse muy temprano en su vida, con su expulsión de la comunidad judía. Se profundizó mediante rumores y habladurías. Se reafirmó luego de la publicación, en 1670, del *Tratado teológico político*. A pesar de vivir en un Estado que garantizaba la libertad de consciencia, el filósofo fue testigo del poder que tenía la comunidad judía para separar a sus miembros así como la influencia que ejercía la Iglesia Calvinista en las autoridades civiles holandesas con el fin de prohibir la circulación de ciertos textos considerados heterodoxos. De modo que la mala fama de la cual gozó Spinoza entre sus contemporáneos tuvo una influencia determinante en su vida, y también en su obra.[1]

Ahora bien, la acusación de ateísmo en su contra provino de sectores y personas muy diferentes y, asimismo, remitió a múltiples significados. En efecto, el ateísmo atribuido al filósofo judío exco-

---

[1] Probablemente no exista otro filósofo cuya vida haya despertado más interés y curiosidad que la de Spinoza. Su biografía ha sido objeto de investigación de especialistas desde finales del siglo XIX. En 1899, Jakob Freudenthal publicó *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten*, que contiene una edición crítica de las biografías antiguas y una serie de documentos oficiales provenientes de instituciones religiosas y municipales, así como otras noticias tomadas a partir de fragmentos de textos de sus contemporáneos. Poco después, en 1904, Freudenthal publicó *Das Leben Spinozas*, obra en la que desarrolla su propia reconstrucción de la biografía del filósofo. Junto con la investigación del holandés K. O. Meinsma (*Spinoza en zijn kring/Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, París, 1983), ambas obras representan un hito en los estudios spinozianos, pues brindan información fidedigna, basada en documentos. Este trabajo fue continuado por personas como Dunin, Dujovne y Vries. También Vaz Dias, Van der Tak y Révah publicaron algunos años después nuevos documentos que aportan más datos acerca de la juventud de Spinoza (véase la Bibliografía). Desde entonces, diferentes fuentes y textos relevantes han sido descubiertos, otros han sido rescatados del olvido motivando reinterpretaciones y nuevas versiones acerca de la vida de Spinoza, de modo que su biografía continúa siendo objeto de estudio, a pesar de que algunos episodios y datos tal vez permanezcan siempre en el misterio. Los trabajos de Moreau, Klever y Nadler son algunas de las contribuciones más recientes (véase la Bibliografía). Algunos de los aspectos de la vida de Spinoza discutidos en este capítulo se encuentran esbozados en mi artículo "Spinoza y la acusación de ateísmo" en Diego Tatián (comp.), *Spinoza Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.

mulgado no consistió en la atribución de una vulgar negación de la existencia de Dios sino que abarcó desde el ateísmo práctico hasta el teórico, remitió al ateísmo como panteísmo y como fatalismo. La imagen de Spinoza como un ateo se revela, pues, ya desde el inicio, como compleja y controvertida y los problemas que su doctrina puso en discusión entre sus conciudadanos se muestran, también desde un primer momento, como multifacéticos.

1. Maldito y *casi* un ateo

El 27 de julio de 1656, en la Sinagoga de la ciudad de Amsterdam, Baruch Spinoza fue expulsado de la comunidad judía mediante un anatema que arroja sobre él todas las maldiciones contenidas en el Libro de la Ley. La causa de esta decisión, según lo expresa el documento, es la confirmación de que Spinoza practicaba y enseñaba *horrendas herejías*.

El texto del anatema es conocido, pero vale la pena reproducirlo una vez más:

> Los señores del Comité directivo hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos, decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente: Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos santos libros, con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con

> que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche. Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritos en el Libro de la Ley.[2]

Si bien no se ofrecen detalles que permitan establecer en qué consistían exactamente estas herejías, se sabe que desde hacía tiempo Spinoza cuestionaba la autoridad de los textos sagrados así como la interpretación que sus maestros hacían de ellos. En el Prefacio a las *Obras Póstumas* de Spinoza, Jarig Jelles explica este cambio en la actitud del joven Spinoza del siguiente modo:

> Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó a la filosofía. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los escritos del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo, le prestaron gran ayuda en tal empresa.[3]

El pecado imperdonable de Baruch no consistía sino en la convicción de que la razón era suficiente para descubrir todas las verdades permitidas a los hombres. Si los textos sagrados y la revelación enseñaban alguna verdad, ésta debía poder ser descubierta

[2] J. Freudenthal / M. Walther *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuausgabe der Lebensgeschichte Freudenthal 1899*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006 , t. I p. 262, doc. 73; trad. cast.: Domínguez en *Idem*., (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 186-187.

[3] Jarig Jelles, *Præfatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677, p. 1; trad. cast.: Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 46.

también por vías puramente racionales. En la escuela de latín del médico Franz van den Enden, el joven judío se había convertido a la filosofía racionalista inaugurada por Descartes y su nuevo credo filosófico era irreconciliable con la aprobación acrítica de las enseñanzas de los rabinos.

Fiel a su nuevo compromiso con la investigación racionalista, Spinoza se había negado a aceptar el soborno que le habían ofrecido los rabinos a cambio de que continuara cumpliendo, aunque solo fuera en apariencia, con el culto religioso. El rechazo por parte de Spinoza a mantener las formas exteriores motivó la decisión de expulsarlo de la comunidad en la que había nacido. El acta de excomunión continúa con la prohibición para todo judío de dirigirle la palabra, hacerle algún bien, habitar con él bajo un mismo techo, leer sus escritos y aproximarse a él a menos de cuatro codos de distancia.[4]

Así pues, antes de haber publicado ninguna de sus obras, antes siquiera de haber delineado los fundamentos de su sistema, Spinoza fue expulsado de la comunidad judía porque sus nuevas convicciones filosóficas, de inspiración cartesiana, habían despertado en él el deseo de buscar la verdad sin el auxilio de la revelación o la autoridad y esto lo transformaban en un enemigo de su religión.

El joven filósofo no estuvo presente durante la lectura del anatema. Como única reacción, redactó un escrito de descargo, según se cree, en español.[5] Abandonó su nombre hebreo y adoptó la versión latina, *Benedictus*, de modo que, para fastidio de quienes lo acusaban de hereje, no dejó de ser *el bendecido por Dios*. Spinoza se ganó así, con solo 23 años, el título de *Filósofo maldito,* maldecido por la comunidad en la que había nacido, por su familia, por sus maestros. A partir de entonces, su fama como ateo empezó a difundirse más allá de las murallas de la Sinagoga de Amsterdam.

En el Archivo Histórico Nacional de Madrid se conserva un testimonio temprano acerca de la fama de Spinoza como ateo. Se

---

[4] Cf. Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I p. 262, doc. 73; trad. cast.: Domínguez en *Idem*., (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 187.

[5] Domínguez ofrece datos para sostener la existencia de este escrito que pudo haber servido de base para algunas partes del *Tratado teológico político* (véase Atilano Domínguez, "Introducción Histórica" en Spinoza, *Tratado teológico político,* trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988, p. 19).

trata del alegato que prestó ante el inquisidor de esa ciudad, el 8 de agosto de 1659, el capitán Miguel Perez de Maltranilla, quien afirma haber conocido personalmente a Spinoza y a Juan de Prado en su paso por Amsterdam, en casa de un caballero oriundo de Canaria, Don Joseph Guerra, a la que éstos acudían regularmente. Allí, les habría escuchado decir que ellos habían sido judíos pero que se habían apartado de esa religión porque no era buena y era falsa, que por eso los habían excomulgado y que desde entonces buscaban cuál era la mejor religión para profesarla. Sin embargo, Maltranilla añade que "le pareció que ellos no profesaban ninguna".[6]

Si se acepta el testimonio como auténtico, éste confirma que el ateísmo de Spinoza remite al hecho de no aceptar como verdadera ni la religión judía ni ninguna de las otras religiones. La búsqueda de la verdad sirviéndose únicamente de su razón, puede suponerse, lo habían conducido al alejamiento de todas las religiones, consideradas por él como falsas. En este sentido, Spinoza fue, desde muy joven, considerado como partidario de un *ateísmo teórico positivo*, que fundamenta su no pertenencia a ninguna iglesia en una reflexión consciente, en un análisis racional.

Luego de su excomunión, Spinoza abandonó la ciudad de Amsterdam y su actividad en el negocio familiar. Primero en Rijnsburg y luego en Voorburg, vivió como invitado en casa de amigos a quienes la maldición depositada sobre él tenía sin cuidado. En ambas ciudades frecuentó los círculos de colegiantes, pensadores liberales vinculados al racionalismo cartesiano que practicaban la tolerancia religiosa y se reunían para leer y discutir en conjunto los textos bíblicos.[7] Durante este tiempo se dedicó a desarrollar su oficio como

[6] Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I. p. 274 doc. 78.

[7] Luego del sínodo de Dordrecht (1618/9) triunfa dentro de la Iglesia Calvinista, religión oficial del Estado holandés, la facción más ortodoxa y rigurosa –los gomaristas o contramanifestantes–. Esto hace que muchos hombres de espíritu liberal y tolerante, pertenecientes a comunidades religiosas diferentes, adoptaran la práctica de leer las Sagradas Escrituras e interpretarlas más libremente. Así surge, primero en Rijnsburg y luego en otras ciudades –Leiden y Amsterdam– los *Collegi Prophetica*. Muchos de los amigos de Spinoza eran colegiantes, como Jarig Jelles, Peter Balling y Simón de Vries. Probablemente Spinoza ya frecuentaba estos círculos antes de su excomunión. Al respecto, véanse Koenrad O. Meinsma, *op.cit.*, pp. 147 y ss.; Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1977, pp. 47 y ss; Dujovne, *op.cit.*, t. I, pp. 122 y ss.

pulidor de lentes, a hacer investigaciones en óptica y física, a estudiar y a enseñar la filosofía de Descartes.

A pesar de que durante estos años no publicó sus ideas ni las dio a conocer por fuera de su círculo de amigos y discípulos, el rumor de que Spinoza, el judío excomulgado, no sólo rechazaba toda religión sino que además era el autor de una filosofía que fundamentaba este rechazo, se esparcía entre sus conciudadanos. Así lo confirman algunos pasajes del diario personal del danés Olaus Borch, un médico, botánico, químico y luego profesor de filología, que por aquel entonces viajaba por los Países Bajos.

El 10 de septiembre de 1661, instalado en la ciudad de Leiden, Borch escribe que *se dice* que en Rijnsburg habita un cristiano que antes había sido judío y que por entonces era "casi un ateo", que no concede valor al Antiguo Testamento y considera que el Nuevo Testamento y el Corán valen tanto como las Fábulas de Esopo.[8] El ateísmo de Spinoza consistía, según este rumor, en negar la veracidad de los textos sagrados y, consecuentemente, en el rechazo de las religiones que se fundan en ellos. Pero Borch suaviza su afirmación con un "casi". Tal vez esto se deba a que, según admite, Spinoza llevaba una vida virtuosa. En efecto, Borch brinda el primer testimonio de la virtud *práctica* de Spinoza. Declara que a pesar de no pertenecer a ninguna religión, se dice que Spinoza se comporta bien y vive sin hacerle el mal a nadie, ocupado en la construcción de telescopios y microscopios. A pesar de que una posición ateísta teórica no tiene por qué implicar una posición ateísta en la práctica, esta aparente contradicción transforma a Spinoza en una especie de enigma y representa uno de los principales atractivos de su figura, influyente a lo largo de toda la historia de su recepción.

Sin embargo, parece haber otro motivo para no declarar a Spinoza un ateo en sentido absoluto, esto es, como un negador terminante de la existencia de Dios. Ese mismo mes, Borch informa

[8] Cf. Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I, p. 276, doc. 80. Klever plasma sus descubrimientos respecto de más menciones a Spinoza en el diario de este viajero en Klever, "*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*", *Studia Spinozana* Nº 5, 1989, pp. 311-327. Al respecto, véase también Michael Czelinski-Uesbeck, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Könighasen u. Neumann, Würzburg, 2007, pp. 40 y ss.

que un médico alemán de nombre Menelaus le comunicó que en Rijnsburg habitaba Spinoza, que había sido judío, cristiano y que en ese momento era, nuevamente, "casi un ateo", que "conoce muy bien la filosofía cartesiana y que incluso supera a Descartes en muchos aspectos, en la claridad y probabilidad de sus pensamientos".[9] Por un lado, este testimonio confirma el compromiso por parte de Spinoza con el racionalismo cartesiano. Dadas las acusaciones de ateísmo que pendían sobre esta filosofía, la identificación de Spinoza como un seguidor e incluso un perfeccionador del cartesianismo sin duda trasladaba a él la sospecha. Pero al matizar la acusación con la palabra *casi*, tal vez hiciera referencia a que, si bien Spinoza niega el teísmo religioso como un resultado de su posición filosófica, postula sin embargo la existencia de otra divinidad, una que resulta de su nuevo credo racionalista.

Esto parece confirmarse mediante otro testimonio brindado por Borch unos meses más tarde. En abril de 1662, de vuelta en Amsterdam, apunta en su diario que en esa ciudad hay *algunos ateos* que son principalmente cartesianos y que enseñan sus convicciones a otros. Entre ellos, nombra a Franz van den Enden, antiguo maestro de latín de Spinoza, y afirma que, a pesar de que a menudo hablan de Dios, no entienden por Dios sino "la totalidad del universo" y remite a un escrito holandés anónimo que recogería esta doctrina.[10] Dado que se sabía –y así lo confirman los estudios de especialistas– que Spinoza pertenecía también a ese círculo, Klever arriesga que este reciente escrito al que se refiere Borch, en el que, según su testimonio, se habla de un modo ordenado y sistemático de Dios como el universo, podría tratarse del *Tratado Breve acerca de Dios, el hombre y su felicidad* de Spinoza.[11]

El testimonio de este viajero revela que incluso antes de la publicación de cualquiera de sus obras, Spinoza era ya considerado como un ateísta en sentido *teórico* y *positivo*, pues se sabía que pertenecía a un círculo de hombres que cultivaban y transmitían una doctrina

---

[9] *Ibidem*.

[10] Cf. Klever, "*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary...*", *op.cit.*, p. 318.

[11] *Idem.*, pp. 320 y 321. Véase también Klever, "*Spinoza's life and works*", en Don Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 24. Dos manuscritos del *Tratado breve* fueron encontrados en el siglo XIX.

particular que se oponía a la posición teísta y que se fundaba sobre una reflexión racional y sistemática. No se trataba, sin embargo, de una negación absoluta de la existencia de la divinidad. Según Borch, esta doctrina ateísta consistía en la identificación de Dios con la totalidad del universo. Spinoza es, pues, considerado partidario de una posición que años más tarde sería denominada como *panteísmo*.[12]

2. El peligro del ateísmo

Hacia 1662 Spinoza había redactado algunas de sus ideas y, si bien podemos suponer que éstas tuvieron una buena acogida en los círculos liberales y cartesianos con los que se encontraba relacionado, él sabía que ciertos sectores no recibirían sus opiniones con entusiasmo. En una carta a su amigo Oldenburg fechada a principios de 1662, Spinoza le comunica que ha compuesto un opúsculo que se ocupa de la cuestión del origen de las cosas y de su conexión con la causa primera, pero confiesa no tener una decisión firme sobre su publicación. "Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual",[13] explica. Respecto de estas doctrinas potencialmente escandalosas, Spinoza adelanta dos puntos:

> Muchos atributos que ellos [los teólogos], y todos cuantos yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y, al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de los que tengo noticia.[14]

---

[12] El término "*pantheist*" fue utilizado por primera vez por el filósofo inglés John Toland en 1705, en su obra *Socinianism Truly Stated* para referirse a aquel que sostiene que Dios y el mundo son la misma cosa.

[13] Spinoza, *Epistolae*, en *Idem*., *Opera*, *op.cit*., tomo 4, Epístola 6, p. 36. Cito esta obra con la sigla **Ep**, haciendo mención del número de epístola y la página. En todos los casos, cito según la traducción castellana de Domínguez: Spinoza, *Correspondencia,* trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

[14] Ep 6, p. 36. Por lo que dice Spinoza acerca del contenido de este texto, parece

Spinoza admite que su posición filosófica se opone a la concepción teísta de los teólogos cristianos. La diferencia entre su posición y la de los teólogos reside, según él mismo lo entiende, en dos puntos: los atributos de Dios y la relación entre Dios y las criaturas. Consciente de ello y de las consecuencias que sostener una doctrina tal podía traerle, Spinoza no publica la obra.

En 1663 apareció su primera publicación, los *Principios de la filosofía de Renato Descartes*, con un apéndice titulado *Pensamientos metafísicos* y un Prefacio de su amigo Lodewjk Meyer. Al año siguiente se publicó la traducción al holandés. Fue el único libro que, en vida de Spinoza, llevó su nombre en la primera página y, si bien el escrito era una exposición *more geométrico* de la filosofía de Descartes, la impronta de su autor fue manifiesta para los lectores atentos. El intercambio epistolar con Willen van Blijenbergh, que se extendió desde diciembre de 1664 hasta junio de 1665, lo confirma.

Blijenbergh se dirigió a Spinoza solicitándole ayuda para comprender algunos puntos de su libro, en particular la cuestión del pecado. Creyendo que se trataba de un hombre comprometido con la búsqueda de la verdad, Spinoza no dudó en comunicarle una síntesis de su doctrina sobre la revelación, la religión y la Biblia.[15] Pero Blijenbergh –que había publicado una obra contra los ateos y publicaría, en los años posteriores, un escrito contra el *Tratado teológico-político* (1674) y una refutación de la *Ética* (1682)– se definía como un filósofo cristiano[16] y consideraba que la revelación era la fuente principal de conocimiento. Al saber esto, Spinoza se convenció de la inutilidad de su conversación. Su corresponsal no estaba dispuesto a aceptar ninguna demostración a menos que ésta fuera acorde a la explicación que él mismo o los teólogos atribuían a la Sagrada Escritura. "Yo", declara Spinoza, "asiento a lo que el entendimiento me muestra, sin la mínima sospecha de que puedo estar engañado o que la S. Escritura [...] puede contradecirlo"[17] y remite, en relación con este punto, a un pasaje de sus *Pensamientos*

plausible que esté hablando del *Tratado Breve* (véase Klever, "*Spinoza's life and works*", *op.cit.*, p. 38).

[15] Cf. Ep. 19, pp. 92 y ss. Esta epístola adelanta los puntos centrales de la doctrina incluida en el *Tratado teológico político*.

[16] Cf. Ep. 20, p. 97.

[17] Ep. 21, p. 126.

metafísicos, donde argumentando a favor de la identidad entre el entendimiento y la voluntad de Dios, se establece que “la verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías, como suele imaginar el vulgo”.[18]

Spinoza era consciente de que ya en el apéndice a su libro sobre la filosofía cartesiana estaba insinuada su posición respecto de la imposibilidad de que la revelación permita acceder a verdades inalcanzables para la razón o independientes de ella. Según él, si las Sagradas Escrituras enseñan algo verdadero, esto debe poder ser descubierto de modo independiente, por medio de la razón. Esta crítica a aquellos que creían ver en la letra de la Escritura una fuente infalible de conocimiento acerca de la divinidad fue rápidamente advertida por los cristianos ortodoxos. Las sospechas respecto de las convicciones teóricas de Spinoza y su incompatibilidad con el teísmo comenzaban a confirmarse.

La mala reputación de la que gozaba Spinoza entre los miembros de la Iglesia Reformada de Holanda comenzó a traerle consecuencias. En 1665 el pintor y amigo de Spinoza Daniel Tydeman junto con otros miembros de la feligresía, presentaron un escrito al gobierno de Delf solicitando un determinado pastor para su parroquia. Al saber esto, otro grupo de fieles –probablemente de convicciones más ortodoxas– replicó mediante otro documento con el fin de suspender el pedido, estableciendo que estos individuos no contaban con autorización de su comunidad y haciendo alusión a la siguiente circunstancia:

> Añádase que el mencionado Daniel Tydeman tiene viviendo con él en su pensión a un tal Spinoza, nacido de padres judíos, y que ahora es (según se dice) un ateo o un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república. Así lo pueden atestiguar muchos hombres cultos y predicadores, entre ellos el Sr. Lantman, y quienes le conocen. (…)[19]

[18] B. Spinoza, *Cogitata metaphysica* en *Idem*., *Opera*, ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972 (1º ed. 1925), 4 tomos, t. I, p. 265. Cito según la traducción castellana de Domínguez: Spinoza, *Principios de Filosofía de Descartes*. Apéndice: *Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

[19] Freudenthal/Walther, *op.cit*., t. I, p. 280, doc. 83; trad. cast.: trad. cast.: Domínguez en *Idem*., (comp.), *Biografías...*, *op.cit*., p. 192. Gebhardt sostiene que fue Spino-

Estos habitantes de la ciudad de Voorburg confirman que la imagen de Spinoza como un ateo estaba ya ampliamente difundida. Confirman, también, que era considerado un ateo en tanto que desprecia los cultos religiosos y no abrazaba ninguna fe. Ahora bien, sin preocuparse por los fundamentos de esta posición, a estos hombres les bastó con denunciar la principal consecuencia de que un hombre adopte una posición ateísta: Spinoza era un peligro para el orden social.

Que un hombre sin iglesia sea un peligro para la sociedad, remite al supuesto según el cual únicamente el reconocimiento de un Dios con características teístas puede garantizar la obediencia de las normas morales y éticas que aseguran la convivencia pacífica con los otros hombres. Al igual que las autoridades de la comunidad judía, que intentaron convencer a Spinoza de que se adecuara al menos a los usos exteriores del culto, tal vez con la esperanza de impedir que otros miembros de la comunidad siguieran su mal ejemplo, estos cristianos vieron en el ateísmo, en el rechazo de toda religión, un peligro para la paz del Estado. Más allá de que su posición se fundara en razones o pudiese ser enseñada, la acusación de ateísmo recubre aquí el sentido de una *advertencia*. Spinoza era un elemento perjudicial, según estos calvinistas, no sólo para la religión a la que ellos pertenecían sino también *para la república de Holanda*. El pastor solicitado por los fieles no fue nombrado para esa parroquia.

La fama de Spinoza como un ateo –aunque aún no fuera del todo claro en qué sentido lo era, pues no se contaba con ningún texto ni ninguna declaración explícita de su posición, ni tampoco se poseían testimonios prácticos de sus convicciones teóricas salvo su no vinculación a ninguna iglesia– se había difundido por toda Holanda. Considerado un peligro no sólo para la religión sino también para la república, Spinoza era consciente de que su mala fama podía traerle inconvenientes. En septiembre de ese mismo año, 1665, escribió a su amigo Oldenburg que estaba decidido a redactar un tratado acerca de las Escrituras y ello por tres motivos:

> 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía;

---

za quien redactó el documento (cf. Gebhardt, *Spinoza*, *op.cit.*, p. 71).

por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.[20]

Además de combatir los prejuicios de los teólogos y de defender la libertad de pensamiento, Spinoza se proponía refutar la acusación de ateísmo por parte del *vulgo*. ¿Consideraría como parte del *vulgo* a los feligreses de Voorburg que lo denunciaban como un ateo y, por lo tanto, como un elemento perjudicial para el orden social y político? ¿Sería más bien un modo despectivo para referirse a aquellos que, como van Blijenbergh veían en su racionalismo y su crítica a la revelación una fuente de herejías? ¿O se referiría Spinoza a aquellos que esparcían, como Borch, el rumor de que él identificaba a Dios con la naturaleza? Lo concreto es que mientras Spinoza estaba ocupado en la redacción de ese tratado, el caso de Adriaan Koerbagh –acusado de ateísmo y sospechado de haber recibido la colaboración de Spinoza, luego condenado a cumplir una condena carcelaria y al destierro– puso en evidencia que las denuncias, aun provenientes del *vulgo*, podían tener graves repercusiones en el ámbito de la justicia civil.[21]

---

[20] Ep 30, p. 166.

[21] Adriaan Koerbagh, estudiante de medicina y derecho en Leiden y en Utrecht, y luego discípulo de Spinoza, había dado a la imprenta en febrero de 1668, un libro en holandés titulado *Un jardín de toda clase de cosas amables*, donde exponía sus críticas a la religión cristiana recurriendo a ciertas ideas que eran también atribuidas a Spinoza (cf. Meinsma, *op.cit.*, pp. 329 y ss.). El libro fue condenado por los pastores calvinistas y su autor denunciado frente a las autoridades civiles. Estas mandaron confiscar los ejemplares de la obra y convocaron a Koerbagh para interrogarlo. Mientras tanto, el autor había compuesto otro opúsculo, en el que desarrollaba detalladamente sus críticas a muchos puntos esenciales de la doctrina cristiana y que, según Klever, puede ser considerado como un paralelo al *Tratado teológico político*, pues existen numerosas coincidencias doctrinales entre las dos obras (cf. Klever, "*Spinoza's life and works*", *op.cit.*, p. 38). El libro, titulado *Una luz brillante en sitios oscuros, para iluminar los asuntos de la teología y la religión*, escandalizó al editor, quien habiendo impreso 13 de los 16 capítulos, decidió no continuar, por considerar que las opiniones allí contenidas eran peligrosas. Entregó los capítulos impresos al Consejo

Si Spinoza esperaba que el *Tratado teológico político* detuviera las denuncias de ateísmo contra él, es justo decir que produjo el efecto opuesto –resultado esperable si se atiende a que los otros dos motivos que lo animaban a escribir este texto se dirigían inequívocamente a denunciar a los teólogos como supersticiosos y a defender el derecho de pensar y expresarse libremente acerca de cuestiones teológicas y políticas–. Además, el texto no hacía sino confirmar los rumores acerca de la doctrina spinoziana, esto es, que identificaba a Dios con la naturaleza y que, por lo tanto, negaba la existencia de una divinidad trascendente y personal. Pero el tratado proveía aún más motivos para ver en el spinozismo un peligro para el orden político que la casa de Orange y el partido realista intentaba imponer en Holanda. La postulación de la tolerancia religiosa, la defensa de la democracia y la reivindicación de la libertad realizadas allí por Spinoza transformaban al texto en un escrito sedicioso.

El *Tratado teológico político* generó una avalancha de escritos en su contra. A pesar de haber aparecido anónimo, el libro fue rápidamente atribuido a Spinoza. Prueba de esto es la refutación en latín que el teólogo alemán J. Melchior hizo circular en Bonn y luego en Utrecht pocos meses después de la aparición del libro. Sin nombrarlo explícitamente, Melchior se refiere al anónimo autor mediante el anagrama "Zinospa" –o "Xinospa"–, lo desenmascara como el mismo que años antes había publicado una obra sobre Descartes

---

Municipal de Ámsterdam y dejó el asunto en sus manos. Koerbagh se había dado a la fuga y las autoridades policiales ofrecieron una recompensa a cambio de datos acerca del paradero del blasfemo autor. Un amigo cercano lo traicionó y dio aviso de que se encontraba en Leiden, donde fue apresado. Durante el proceso en su contra fue interrogado acerca de la participación de Spinoza en sus escritos. La reproducción de la confesión de Koerbagh, tal como aparece en el *Gemeentearchif* de Amsterdam y es recogida por Freudenthal, establece que Koerbagh niega que otros lo hayan ayudado a escribir ese libro y que, según su conocimiento, nadie comparte con él esas ideas. Al ser interrogado sobre su relación con Spinoza, el acta dice que éste confesó haber tenido contacto con Spinoza y haber estado en su casa algunas veces, pero no haber hablado nunca con él acerca de las cuestiones por las que se lo acusaba (cf. Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I, pp. 285-6, doc. 87). Koerbagh fue condenado a pagar una multa, cumplir diez años de prisión y diez de exilio. El joven discípulo de Spinoza murió algunos meses después en la *Rasphuis*, una cárcel del centro de la ciudad de Ámsterdam, famosa por sus terribles condiciones.

y lo caracteriza como un *monstrum.*[22] Las autoridades de la Iglesia Calvinista comenzaron inmediatamente con sus reclamos ante las autoridades civiles para que el libro fuera prohibido. Los Concilios y Sínodos condenaron el *Tratado teológico político* como "un libro profano, injurioso de Dios", un "tratado de idolatría y superstición", como "el libro más vil y más sacrílego que el mundo haya visto jamás", como "un libro dañino".[23]

Así pues, en vez de mitigar las sospechas, la explicitación de su posición y de su propia visión acerca del ateísmo, así como la reivindicación de la tolerancia religiosa realizadas por Spinoza en este libro, confirmaron la opinión de que se trataba de una posición filosófica atea –un ateísmo teórico positivo– que implicaban una amenaza para las religiones y para la paz social. Los sínodos y consejos eclesiales pedían la prohibición de venta del libro y la confiscación de los ejemplares existentes.[24]

El violento combate contra el *Tratado teológico político* por parte de los teólogos probablemente persuadió a Spinoza de que la publicación de la versión holandesa del escrito podía traerle aún más inconvenientes.[25] Seguramente, temía que si las autoridades civiles iniciaban acciones en su contra, ni siquiera la protección del Gran Pensionario de Holanda, Jan de Witt, podría salvarlo de enfrentar un proceso.

3. Ateísmo puro y libertinaje

El fracaso de su intento de defensa debió haberse hecho manifiesto para Spinoza a principios del año siguiente, cuando su viejo amigo Jacob Ostens le hizo llegar un escrito de Lambert van Velthuysen, un médico y teólogo de Utrecht, considerado un *pensador liberal*, que había publicado en 1651 una defensa del *De Cive* de Hobbes. El escrito ofrece una síntesis de la doctrina del *Tratado*

---

[22] Cf. Meinsma, *op.cit.*, pp. 388 y 410 nota 4.

[23] Consejo eclesiástico de Utrecht 8 de abril de 1670, en Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I, p. 287, doc. 88; Sínodo de La Haya 7 de julio de 1760, en *idem.*, p. 290, doc. 94; Sínodo del Sur de Holanda 15-25 de julio de 1670, en *idem.*, p. 290, doc. 95; Sínodo del Norte de Holanda 5 de agosto de 1670, en *idem.*, p. 292, doc. 97.

[24] Cf. *idem.*, pp. 293-4, doc. 98.

[25] Cf. Ep. 44, p. 227.

teológico-político y concluye con la siguiente reflexión:

> [Esta doctrina] a mi juicio, elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios.[26]

Así, aunque van Velthuysen admite no conocer al autor, ni saber qué tipo de vida lleva, no considera injusto denunciarlo por enseñar, con argumentos encubiertos, "el ateísmo puro". Los argumentos encubiertos, podemos suponer, son aquellos que pretenden demostrar la existencia de un Dios que, para un hombre religioso comprometido con el teísmo y convencido de la veracidad de la revelación, no puede ser llamado así.

Este Dios, que no tiene ninguna de las características que Velthuysen o los teólogos cristianos ortodoxos reconoce en el Dios verdadero –no inspira reverencia, no es libre sino que se encuentra sujeto a la necesidad, no imparte justicia– es una ficción, un no-Dios. En este sentido, el ateísmo de Spinoza es denunciado por él como *puro*. Se trataría, pues, de un ateísmo teórico pero en sentido absoluto, pues refiere a una posición que demuestra la inexistencia del único ser que puede ser denominado Dios. Las consecuencias de esta posición son evidentemente nocivas: sin Dios no hay religión, no hay providencia, no hay obediencia, no hay orden.

La fama de Spinoza, que recientemente se había instalado en La Haya, alcanzó su máxima difusión luego de la aparición *Tratado teológico político* y llegó a numerosos rincones de Europa. Su enigmática figura –un judío excomulgado viviendo entre cristianos, un cartesiano que identificaba a Dios con la naturaleza y negaba la libertad de la voluntad, un hombre que públicamente se pronunciaba en contra de la divinidad de las Escrituras– suscitó el interés de muchos de sus contemporáneos. Spinoza, transformado en una especie de atracción para los visitantes de su ciudad, recibió a numerosas personalidades del momento, incluido el joven Leibniz.

---

[26] Ep 42, p. 218.

En este contexto, es especialmente notable la invitación que Spinoza recibe del general de las tropas francesas apostadas en Utrecht, Luis II de Borbón, Príncipe de Condé. Spinoza viaja al campamento del ejército invasor en el verano de 1673. Como éste había sido llamado a Francia, Spinoza se entrevistó con el teniente coronel Stoupe quien estaba bien informado acerca de las doctrinas spinozianas.

Jean-Baptiste Stoupe había estudiado teología y había estado a cargo de una parroquia protestante de Londres. Durante su servicio a la corona francesa en la ciudad de Utretch, este protestante que luchaba a favor de un rey católico se vio obligado a justificar sus acciones y publicó, hacia fines de 1672, un libro titulado *La religión de los Holandeses*, en el que argumentaba que no eran calvinistas sinceros y no tenían una verdadera religión sino que toleraban todas las religiones, toda clase de sectas cristianas e incluso a muchos hombres que aún buscaban su propio credo. Según Stoupe, los holandeses sólo veneraban a una divinidad: el dinero.[27] Entre las muchas sectas y religiones que describe, Stoupe se detiene en el caso de Spinoza.

> Tendría la impresión de no haberle hablado de todas las religiones de este país, si no le ofrezco alguna información acerca de un hombre célebre y sabio que, por lo que me aseguran, tiene un buen número de discípulos que están muy persuadidos de sus opiniones. Nació judío, se llama Spinoza y ni ha abjurado de la religión judía ni ha abrazado la religión cristiana, por lo que es un muy mal judío y no mejor cristiano. Hace algunos años ha escrito un libro titulado *Tractatus Theologico-Politicus*; su objetivo esencial parece ser la destrucción de todas las religiones, particularmente la judía y la cristiana, y la introducción del ateísmo, el libertinaje y la libertad para todas las religiones.[28]

Este párrafo constituye un nuevo testimonio de la fama que Spinoza había alcanzado entre sus contemporáneos. Su defensa de la libertad de culto, que Stoupe considera una posición libertina, es

[27] Cf. Meinsma, *op.cit.*, p. 421.

[28] Stouppe, J.B., *La religión des hollandois, Representée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée de Roy, A un Pasteur & Professeur en Theologie de Berne*, Pierre Marteau, Colonia, 1673, p. 65 (reproducido en Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. II, pp. 37-8).

equiparada al ateísmo, en el sentido de que conduce a la destrucción de todas las religiones. Pero, además, este pastor devenido hombre de guerra escribe que, entre los teólogos holandeses, ninguno ha osado pronunciarse contra las opiniones que Spinoza expone en este libro y que, hasta el momento, únicamente el teólogo Melchior había protestado e intentado mostrar lo absurdo de las doctrinas spinozianas. Stoupe sostiene que, si se obstinan en su silencio, "se tendrá derecho a pensar o bien que no tienen fe, pues dejan sin respuesta un libro tan pernicioso, o bien que aprueban las opiniones de este autor, o bien que no poseen ni el coraje ni la fuerza de combatirlo".[29]

Spinoza era un ateo por no adherir a la verdadera religión y por negar la existencia del Dios del teísmo, y era peligroso por impulsar la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa, que conducían al ateísmo de toda la sociedad. Pero, además, quien no lo refutara y guardara silencio frente a esas opiniones también podía ser sospechado de ateísmo, pues tolerar estas ideas monstruosas era tan terrible como sostenerlas. Este reproche a los teólogos holandeses tuvo grandes repercusiones. Pierre Bayle informa que en 1675 se imprimió una respuesta al libro de Stoupe, titulada *La veritable religion del Hollandois,* de Jean Brun, quien critica a Stoupe por no haber refutado él mismo esas doctrinas y le devuelve la acusación, insinuando que es él quien enseña el ateísmo de modo encubierto.[30]

De este modo, la acusación de ateísmo evidencia nuevamente su multivocidad, pues en este caso se aplica, con diferentes sentidos, al acusado, a los que supuestamente deberían refutarlo y, finalmente, al que denuncia la situación. Por acción o por omisión, todos ellos contribuyen, sin embargo, a una misma consecuencia: poner en peligro la paz del Estado ya sea por atacar los dogmas fundamentales de la religión oficial o por no atacar a quien los ataca.

[29] *Ibidem.*

[30] Cf. Pierre Bayle, "Spinoza" en *Idem*, *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam/La Haya 1679 (segunda edición 1702). Reimpreso en *Idem*., *Oeuvres diverses.* Volumes supplémentaires I,2 *Choix d'articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982, p. 1074.

4. Prohibición y legado

En 1674, luego de una larga investigación por parte del gobierno de La Haya y ya sin la protección del Pensionario de Witt, el *Tratado teológico político* fue prohibido por la Corte de Holanda, por contener "todo tipo de calumnias contra Dios y sus atributos", de estar repleto de "proposiciones y atrocidades infundadas y peligrosas, en perjuicio de la verdadera religión y del oficio eclesiástico".[31] La prohibición oficial dio ocasión a que los pensadores holandeses publicaran sus críticas. Ese mismo año aparecieron en Holanda los escritos refutatorios de J. Batalerius, W. van Blijenbergh y R. van Mansveldt, profesor de teología de Utrecht, quien en su *Adversus anonymum theologo-politicum liber singularis*, afirma:

> Con no poco arte, aunque diabólico, erige el ateísmo, que el nobilísimo Descartes tan poderosamente derrotó y, tal como sus enemigos mismos reconocen, con valor heroico aplastó. Separar la filosofía de la fe, que no es la única preocupación de los nuevos filósofos, no sólo aparece en el título, sino también en todo su tratado como su principal afán… provocando así la más profunda corrupción de las costumbres.[32]

En 1675 apareció la crítica de J. Bredenburg. Al año siguiente, las refutaciones de Fr. Kuyper, un colegiante de Amsterdam, y de Theophil Spizelius, un teólogo luterano. En 1677, fue publicada la de Mastrich. Se sabe, sin embargo, que a pesar de la gran reacción en su contra, el *Tratado teológico político* era muy solicitado. Su editor y amigo de Spinoza, Jan Rieuwertsz, falsificando el título, logró publicar varias ediciones que permitieron que la obra siguiera circulando. Esto, a su vez, hizo que los pastores calvinistas no cesaran de reiterar sus denuncias contra el autor y su doctrina.

Entre tanto, Spinoza había retornado al trabajo de redacción de

---

31 Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I, p. 315, doc. 117; trad. cast.: Domínguez en *Idem.*, (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 198.

32 Citado en Ernst Altkirch, *Maledictus und Benedictus: Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*, Felix Meiner, Leipzig, 1924, p. 34. Dujovne hace referencia a esta fuente, sin embargo el texto que ofrece es otro (cf. Dujovne, *op.cit.*, t. I, p. 224).

la *Ética* y en julio de 1675 la obra estaba terminada. Viajó a Amsterdam con el manuscrito, para entregarlo a su editor. Sin embargo, se encontró con un obstáculo. Su nombre resonaba por toda Europa y era denunciado como un ateo que enseñaba doctrinas peligrosas para la religión y el Estado. Su *Tratado teológico político* acababa de ser prohibido y las refutaciones a este texto continuaban multiplicándose. Se sabe, además, que el consejo parroquial de La Haya estaba investigando en ese momento si existía un libro de Spinoza a punto de ser publicado, con el fin de impedirlo.[33] De regreso en La Haya, Spinoza escribe a su amigo Oldenburg:

> Mientras hacía estas gestiones [para la impresión de la *Ética*], se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía.[34]

Spinoza se vio obligado a retrasar la publicación de la obra a la que había dedicado una década del más arduo trabajo. Su aparición debía esperar a que la situación se modificara. Pero Spinoza mismo podía ver que el asunto iba cada día peor.

Los meses siguientes estuvieron dedicados a la redacción de su *Tratado político*, que dejó inconcluso. El 23 de febrero de 1677, murió de tuberculosis. El cuerpo de Spinoza fue sepultado en una fosa alquilada en la *Nieuwe Kerk*, cerca de La Haya. Seis carruajes transportaron a los numerosos amigos y a las muchas figuras ilustres que asistieron a su entierro. No hubo placa de mármol ni ningún signo que indicara el lugar de la tumba.

La muerte de Spinoza suscitó toda clase de rumores. Se esparció

[33] Cf. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, *op.cit.*, pp. 147-8 y Domínguez, "Introducción Histórica", *op.cit.*, p. 27.

[34] Ep 68, p. 299.

la noticia de que, tembloroso ante la inminencia de su fin, imploró en voz alta al Señor que se apiadara de él, admitiendo que había sido un pecador. Se dijo que, a causa de los dolores que su enfermedad le provocaba, Spinoza había bebido un té de mandrágora para narcotizarse y sobrellevar su agonía. La debilidad y la cobardía en la última hora sería una nueva confirmación de su ateísmo, pues los verdaderos creyentes encontraban en Dios consuelo y fortaleza. Se dijo, incluso, que su muerte no había sido natural, sino que el ateo, que despreciaba la vida que Dios le había obsequiado, se había puesto fin por propia voluntad. Se dijo también que se negó a recibir al pastor a la hora de su muerte, para morir tranquilo y sin discusiones, lo que evidenciaría que sus convicciones teóricas eran firmes aún en el final de su vida. Pero las fábulas podían ser aún más fantasiosas. Se rumoreó que Spinoza había sido víctima de su propio renombre, pues había ido a Francia a entrevistarse con unos hombres importantes y el ministro Pompone, que sabía de su ateísmo, habría mandado que se lo encerrara en la Bastilla por precaución. Al saber esto, Spinoza habría emprendido la huída disfrazado de franciscano y habría muerto en su viaje de retorno a Holanda.[35]

A pesar de la admitida inverosimilitud de los rumores –pues Lodowic Meyer, quien según los testimonios fue el único presente en el momento de la muerte de Spinoza, no dejó ningún dato que pueda confirmar alguno de ellos– el solo hecho de su existencia revela cuán fuerte fue la reacción contra la filosofía spinoziana, así como la campaña de desprestigio contra su persona, aún luego de su muerte.

Spinoza había dejado instrucciones para que su escritorio con todo lo que éste contenía fuera enviado a su editor Jan Rieuwertsz. El mismo año de su muerte se publicó un volumen titulado *Opera posthuma*, en latín y sólo con las iniciales “B. d. S.” en la primera página, que incluía la *Ética demostrada según el orden geométrico*, el *Tratado Político*, las *Epístolas*, el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* y un *Compendio de gramática de lengua hebrea*. Poco después apareció la traducción al holandés, con el título *Nagelate Schriften*, en donde se incluyeron las mismas obras, menos la gramática. Am-

[35] Colerus reproduce algunos de estos rumores (cf. Colerus, *Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas* en Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 136).

bas ediciones de las obras de Spinoza contaban con un prefacio, escrito por Jarig Jelles y probablemente traducido al latín con algunas modificaciones por L. Meyer.[36] Este breve prefacio, también anónimo, constituye la primera reseña de la vida del filósofo y sirvió como una de las principales fuentes para las biografías posteriores.

Jelles retrata a Spinoza como un verdadero sabio, cuyo afán por saber hizo que se dedicara por completo a la meditación, a sus investigaciones científicas y especialmente a la óptica, que a pesar de ser conocido y requerido por muchísimas personas importantes, dedicó muy poco tiempo a las distracciones del espíritu. Respecto de la ausencia del nombre del autor en la primera página del volumen, Jelles declara que sólo se incluyen sus iniciales, según la voluntad explícita de Spinoza. Este deseo, conjetura, probablemente se explicaba por su modestia.[37] Luego de este retrato de Spinoza como un hombre de virtudes morales e intelectuales, el autor del prefacio pasa a ofrecer una apología de la doctrina spinoziana.

En primer lugar, Jelles argumenta contra el prejuicio de que Spinoza confunde a Dios y la naturaleza, tomándolos como una sola cosa. Para ello, cita una carta de Spinoza, en la que éste enfatiza que Dios es causa inmanente y que las cosas existen en Él. Contra el reproche de que Spinoza somete todo, incluso a Dios, a una necesidad absoluta, Jelles reproduce otro pasaje de una epístola de Spinoza, donde expone su noción de la necesidad como compatible con la libertad y las leyes morales, y remite a la parte cuarta de la *Ética*, en la que habla de los hombres libres y su capacidad de vivir en concordia unos con otros.

Jelles pasa entonces a mostrar que esta doctrina es totalmente compatible con el cristianismo. En efecto, sostiene que en la quinta parte de la *Ética* Spinoza enseña que lo mejor para el hombre es vivir según la guía de la razón y que únicamente mediante el conocimiento el hombre logra sobreponerse a sus malas pasiones y conquistar

---

[36] Jarig Jelles, *Præfatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677. Cito este texto según su paginación original. La traducción al castellano es de Atilano Domínguez (en Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, pp. 46-79), quien tiene en cuenta tanto la versión latina como la holandesa.

[37] Jelles remite a dos pasajes de la *Ética* en los que Spinoza acusa de ambiciosos a quienes desean que las doctrinas que enseñan lleven sus nombres (cf. Jelles, *op.cit.*, p. 4; Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 48; véanse E IV, Apéndice, cap. 25 y E III, explicación de la ambición).

la felicidad, que no consiste sino en el amor eterno de Dios. "En ese constante y eterno amor a Dios consiste nuestro supremo bienestar o felicidad o libertad",[38] afirma. Así, Jelles asevera que si se compara esto con lo que enseñaron Cristo y los apóstoles, se constata fácilmente que "existe una estrechísima coincidencia entre ambos" y que "las doctrinas morales de la religión cristiana están perfectamente contenidas en la razón".[39] Tanto Cristo como los Apóstoles enseñan simplemente que hay que amar a Dios sobre todas las cosas y Spinoza muestra que este amor es prescripto por la razón humana. Para apoyar esta afirmación, Jelles brinda extensas referencias a las Sagradas Escrituras.

Jelles intenta, pues, enfatizar que según Spinoza las enseñanzas de las Sagradas Escrituras no se oponen a lo que enseña la razón, ni ésta se opone a aquéllas. Argumenta que en numerosos pasajes de la Biblia se recomienda la búsqueda y la adquisición de la verdad, la sabiduría y el conocimiento. Más aún, afirma que Cristo mismo vino al mundo con la misión de enseñar la doctrina según la cual los hombres no deben ser conducidos ciegamente "mediante la ley y el respeto, sino mediante la luz del conocimiento".[40] Nuevamente, Jelles refiere a diferentes testimonios de las Sagradas Escrituras, que apoyan esta afirmación.

Todo esto, sostiene el autor del Prefacio, sirve para refutar a aquellos que arrastrados sin duda "por la crasa ignorancia y por sus pasiones" han acusado a Spinoza de enseñar el ateísmo y de querer eliminar del espíritu humano la religión y la piedad. Acerca de estos hombres, afirma que si hubieran advertido lo dicho por el salmista, "dice el necio en su corazón: «no hay Dios»", jamás habrían proferido tales acusaciones. Porque estas palabras enseñan, escribe Jelles, que la atrocidad del ateísmo "no se da, ni realmente puede darse, en los sabios, entre los cuales (ni ellos pueden negarlo) debe ser incluido nuestro autor."[41] El ateísmo –la negación de la existencia de Dios– es propio de los necios y ciertamente Spinoza no lo había sido.

---

[38] Jelles, *op. cit.*, pp. 17; trad. cast.: Domínguez en *Idem.*, (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 54.

[39] *Ibidem.* trad. cast.: *idem.*, p. 55.

[40] *Idem.* p 11; trad. cast.: *idem.*, p. 58.

[41] *Idem.*, pp. 22-3; trad. cast.: *idem.*, p. 67.

Pero el argumento principal de Jelles a favor del spinozismo consiste en afirmar que esta doctrina, al proponer a la razón como última piedra de toque de la verdad, es la única vía para poner fin a los cismas y enfrentamientos al interior de la iglesia cristiana. Jelles escribe:

> Porque el hecho de que los cristianos se hayan dividido en tantas sectas o confesiones, que conjunta e individualmente ponen todo su empeño y pasión en suponer e imponer que sus dogmas particulares, por más que difieran de los ajenos y se contradigan ellos mismos, son los dogmas de la doctrina evangélica; de que lo alabado por unos como bueno y santo, por considerarlo una doctrina divina, es rechazado por otros como impío y malo, por considerarlo una doctrina diabólica; y, sobre todo, de que sigan existiendo todas esas confusiones que jamás existieron entre ellos: todo esto, digo, ha tenido por única causa y origen el haber creído erróneamente que sus falsas ideas e inciertas opiniones sobre el sentido de la Sagrada Escritura son la misma Escritura y la palabra infalible de dios, puesto que, al creerlo así, las tomaron por regla y piedra de toque de la verdad y la falsedad. Todos estos cismas, confusiones, etc., perdurarán sin duda, sin que quepa esperar mejora alguna, mientras los cristianos no vuelvan su mirada hacia la verdadera e infalible regla o piedra de toque tanto de la verdad y la falsedad como de lo que concuerda o discrepa con la Sagrada Escritura y con la religión cristiana.[42]

Así como acusan a Spinoza, las diferentes sectas cristianas se acusan mutuamente de impiedad. Cada una considera que su interpretación es la correcta y cada una define los criterios para determinar la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras. Sólo la razón puede brindar un criterio universal para alcanzar la verdad y sólo la coincidencia en la verdad –que es única– garantiza la unidad de los cristianos y *la tolerancia a los que yerran*.

En realidad, esta defensa explicita el motivo por el cual los teólogos cristianos ortodoxos no podían aceptar el spinozismo y muestra hasta qué punto esta doctrina significaba una amenaza para el orden y la paz de un Estado en el que el poder político y el poder ecle-

[42] *Idem.*, pp. 22-23; trad. cast.: *idem.* p. 68.

siástico se legitimaban mutuamente y se encontraban, por lo tanto, íntimamente fundidos. Spinoza sostenía la necesidad de escindir la Iglesia del Estado. La idea de una religión oficial cuya verdad fuera impuesta por leyes temporales y arbitrarias atentaba contra el ideal de la investigación sincera e irrestricta de la verdad. Desembocaba, finalmente, en la censura y la esclavitud. Pero además, proponía dejar de lado la revelación bíblica y el sentimiento de la fe como fundamentos de la religión y de la moral para reemplazarlos por la sola razón. Esto, que en Inglaterra sería desarrollado por los denominados *deístas* y que conduciría a la postulación de la religión racional y la religión natural,[43] atentaba contra el núcleo más profundo del cristianismo ortodoxo: la inspiración divina de las Sagradas Escrituras y la autoridad que cada Iglesia se arrogaba para interpretarlas según su criterio propio. Si Spinoza acierta al señalar que el objetivo de los pastores, al igual que el de los reyes, es la dominación de sus fieles y súbditos, es de esperar que tanto los monarcas como los clérigos percibieran el potencial subversivo de la doctrina spinoziana.

En febrero de 1678 el Consistorio calvinista de Leiden declaró

---

[43] El deísmo propone una religión sin misterios que prioriza la moral. El instrumento para fundarla era la razón. En este sentido, la religión de los deístas es denominada racional o natural, haciendo referencia a que es anterior y superior a todas las otras religiones. El Dios de los deístas –el de Newton y Clarke, aquella divinidad compatible con los últimos avances de la ciencia– se transforma, como sostiene Allison, en el *Matemático Supremo,* el soberano arquitecto de un universo infinito y racionalmente perfecto (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 14). En su obra *La razonabilidad del cristianismo*, Locke trata de conjugar la religión y la fe, eliminando del cristianismo todos los elementos referidos al misterio. De este modo, al reducir la fe a los límites de la razón, Locke establece los fundamentos del *deísmo* desarrollado por los *librepensadores* John Toland, Anthony Collins y Matthew Tindal, para quienes la revelación y la fe han de fundarse por completo en la razón. Eduard Herbert de Cherbury también contribuye en esta línea, al proponer la fundación de una religión natural racional. Posteriormente, esta corriente fue radicalizada por David Hume. Como indica Villar, deísmo y teísmo forman al principio una única corriente, esto es por lo cual algunos autores utilizan estos términos de modo intercambiable. Luego se distinguen en dos posiciones que resultan incompatibles. Villar sostiene que probablemente fue Diderot quien eliminó la ambigüedad al establecer que el deísta niega la revelación mientras que el teísta la admite (cf. Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio prelimiar, selección de textos, trad. y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza, 1995, pp. 53 y 54).

que el volumen encabezado por el Prefacio de Jelles "provoca horror" y resolvió que "el peligroso y venenoso libro sea en lo posible prohibido".[44] De un modo similar se expresaron el Consejo eclesial de La Haya, el Sínodo de Utrecht.[45] Los ejemplares de las *Obras póstumas* fueron quemados en diferentes ciudades y su lectura fue condenada como una falta grave. Finalmente, en junio de ese año los Estados de Holanda prohibieron con las máximas penas la venta, la impresión y la traducción de las *Obras póstumas* de Spinoza, por haber comprobado que contenían "muchísimas doctrinas profanas, blasfemas y ateas".[46]

Algunos años después de la muerte de Spinoza, un pastor luterano de la ciudad holandesa de Middelburg, Carolus Tuinman, le dedicó los siguientes epitafios:

> Benedictus Spinoza. Judío renegado, que combatió con saña al mismo Dios. Jamás produjo el infierno monstruo más impío, ya que renegáis de aquel ante el cual los mismos diablos tiemblan. ¿Quién os iguala en perversidad? Yo afirmo que lo ignoro.[47]

> A B.d.S. Escupid sobre esta tumba. Aquí yace Spinoza. Pluguiera a Dios que también su doctrina estuviera aquí enterrada. Entonces esta pestilencia no envenenaría más el alma.[48]

Spinoza pasa a la posteridad como el *Filósofo maldito*, como el peor de los ateos. Maldito por la comunidad judía y maldito por los cristianos de Holanda. Ateo por no pertenecer a ninguna religión, por negar que las Sagradas Escrituras fueran producto de la inspiración divina, por afirmar que la revelación no es una vía para acceder a la suprema verdad, por postular la igualdad de todas las religiones y la necesidad de la tolerancia, por afirmar que Dios y el mundo son una y la mismas cosa, por someter a Dios a la necesidad y negarle, de ese modo, la libertad de realizar milagros, por descreer

---

44 Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I p. 380, doc. 171.

45 Cf. *idem.*, pp. 382-3, docs. 173 y 175.

46 *Idem.*, p. 385, doc. 177.

47 Carolus Tuinman, *Rymlust*, Middelburg, 1729, Apéndice, p. 11; trad. cast.: Domínguez en *Idem.*, (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 263, nota 42.

48 *Idem.*, p. 16; trad. cast.: *ibidem.*

de los premios y castigos divinos, por afirmar que el modo de conocer la esencia divina es la investigación científica de la naturaleza. Así pues, si bien las causas que justifican la acusación de ateísmo son muchas y muy diferentes, todos sus acusadores, sin embargo, son conscientes de dos cosas: por un lado, de que el ateísmo de Spinoza se fundamenta en una doctrina filosófica que reivindica a la razón como instrumento infalible en la investigación de la verdad y, por el otro, que los resultados prácticos de este sistema implican un peligro para el orden político, moral y religioso fundado sobre la existencia de un Dios teísta.

Capítulo II

Primera reacción frente a Spinoza en Alemania

La recepción del pensamiento de Spinoza en Alemania durante las últimas décadas del siglo XVII coincidió con el proceso de construcción y difusión, entre los académicos y eclesiásticos alemanes, de la imagen de Spinoza como un ateo y de su doctrina como un ateísmo. Sin embargo, la caracterización del spinozismo como un ateísmo por parte de sus primeros críticos alemanes también se revela como multívoca y la discusión de su sistema motivó reflexiones y polémicas que remiten a diferentes constelaciones problemáticas.

Esta recepción temprana del spinozismo se dio en primer lugar bajo la forma de una violenta reacción frente al *Tratado teológico político*. Las ideas principales expuestas en ese texto –la crítica a la revelación bíblica, la defensa de la libertad de pensamiento, la propuesta de la tolerancia religiosa y la reivindicación de la democracia como la mejor forma de gobierno– iban contra los fundamentos del orden religioso y político vigente en el territorio alemán. En efecto, desde 1555, con la firma de la *Augsburger Religionsfriede*, cada príncipe alemán poseía la libertad de optar entre la religión católica y la protestante. Los ciudadanos tenían la obligación de adoptar la fe oficial de su principado, o bien debían emigrar. Los profesores, teólogos y pastores, que se encontraban integrados a la estructura estatal de los principados de Prusia, estaban por lo tanto obligados a pronunciarse contra el *Tratado teológico político* y su autor.[1] Así pues, desde 1670 y durante las últimas décadas del siglo XVII surgieron numerosos escritos que analizan y refutan, con diferente pretensión de objetividad filosófica pero con igual dureza y violencia, las tesis principales de esa obra.[2]

La reacción frente al spinozismo continuó luego de la aparición en 1677 de las *Obras póstumas* de Spinoza. Los escritos allí reunidos, y especialmente la *Ética*, mostraron que las propuestas del *Tratado*

---

[1] Cf. Mauthner, *op.cit.*, t. III p. 170.

[2] Walther cuenta 30 escritos aparecidos en este período (cf. Walther, "*Machina civilis oder Von deutscher Freiheit*" en Paolo Cristofolini (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*, Apa-Holland University Press, Amsterdam y Maarssen, 19955, pp. 186 y ss.).

teológico político se sustentaban en un sistema filosófico de sesgo racionalista. Las reacciones de Gottfried Leibniz y de Christian Thomasius, dos figuras centrales de la historia de la filosofía alemana, pusieron en evidencia hasta qué punto las *Obras póstumas* fueron estudiadas y combatidas en el territorio alemán.

1. El peligro teológico-político del spinozismo

Tal como se desprende de una carta de Leibniz a su maestro Jakob Thomasius, hacia 1669 Spinoza era conocido en Alemania como un cartesiano.[3] Fue la aparición del *Tratado teológico político* en 1670 lo que lo catapultó a la fama como un ateísta. Las primeras denuncias contra el spinozismo surgieron en ámbitos universitarios, pocas semanas después de la aparición del *Tratado teológico político*. El 8 de mayo de 1670, Jakob Thomasius, profesor de filosofía moral en la Universidad de Leipzig, pronunció su "Discurso contra el anónimo acerca de la libertad de filosofar".[4] Se trata de un esmerado análisis y de una aguda crítica de aquel escrito. Thomasius considera la demanda de tolerancia religiosa y libertad de filosofar como un mero pretexto para el libertinaje y la intención sediciosa de su anónimo autor. Pues según él, el desconocido pretende imponer esta libertad –que él caracteriza como una verdadera "caja de Pandora"[5]– no sólo en los ámbitos de las escuelas filosóficas sino también dentro de la teología.

La refutación de Thomasius consiste en plantear objeciones a

---

[3] Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlín, 1875-1887, 7 tomos. Tomo 8 (agregado): *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, 1890 [a partir de aquí citado como Gerhardt], t. I, p. 16.

[4] "*Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*". El texto fue publicado en 1672, como apéndice a otra refutación del *Tratado teológico político* hecha por el profesor Conrad Dürr y nuevamente en Jakob Thomasius, *Disertationes LXIII varii argumenti*, editado por Christian Thomasius, Zeitler, Halle, 1693. Cito según esta última versión. Para un análisis de su crítica al *Tratado teológico político*, véanse Walter Sparn, "*Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*" en K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann, (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp. 30 y ss y Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, pp. 187 y ss.

[5] Cf. Jakob Thomasius, *op.cit.*, p. 572.

la tesis spinoziana según la cual la libertad de pensamiento es armonizable con la paz del Estado. Su conclusión es que el peligro de cismas es mucho mayor allí donde cada uno tiene la licencia de pensar y decir lo que quiera, que "allí donde las leyes mandan que todos hablen la misma lengua y tengan el mismo corazón."[6] De este modo, sostiene Thomasius, al proponer la tolerancia y la convivencia de todas las sectas y religiones, el autor del *Tratado teológico político* "deja la puerta abierta al ateísmo".[7]

En cuanto a la posición específicamente filosófica de Spinoza, este profesor de teología la caracteriza como un *naturalismo*. Pues según él, la primera parte de la obra, en la que el "*Libertinisimus*" apunta contra la verdadera fe y la verdadera religión, recuerda al pensamiento de Herbert de Cherbury, mientras que la segunda parte, en la que se aborda la paz de la república, huele, según él, a la filosofía de Hobbes.[8]

Este primer texto refutatorio del spinozismo surgido de la pluma de un profesor alemán estableció la tónica de las críticas que, prontas y numerosas, surgieron durante los años siguientes. En principio, es claro que la acusación de ateísmo contra la doctrina de Spinoza está ligada a las consecuencias nocivas para el orden religioso y político que vienen aparejadas a la libertad de pensamiento. Spinoza es considerado por J. Thomasius un ateo en tanto que su doctrina contiene elementos sediciosos para el orden religioso y político vigente. Pero además, se observa que rápidamente el spinozismo es identificado como un materialismo e igualado con las doctrinas de Hobbes y Herbert de Cherbury. Esto, que sin duda puede verse como una estrategia refutatoria, pone en evidencia que el interés de Thomasius –como de muchos otros críticos– no consiste en comprender profundamente al spinozismo y refutarlo en su especificidad, sino que se trata de un combate contra las consecuencias prácticas peligrosas que la aplicación de su doctrina traería.

---

6 *Idem.*, p. 581.

7 *Idem.*, p. 574.

8 En este mismo sentido, el 1 de junio su colega de la facultad de Teología, Friedrich Rappolt pronunció un discurso similar, en el que denuncia el *Tratado teológico político* como un libro de la peor clase, en el que se sostiene que no es la religión sino la naturaleza la que permite acceder a la verdad más elevada. Al respecto, véase Walther, "*Machina civilis*...", *op.cit.*, p. 191.

Pronto se supo que Baruch Spinoza era el autor del texto y, en la correspondencia entre los profesores alemanes, comenzaron a surgir los primeros elementos que contribuyeron a construir la imagen de Spinoza y, por lo tanto, a condicionar su recepción. La correspondencia de Leibniz da testimonio de ello.[9] En agosto de 1670, el profesor de teología de Heidelberg, Johann Ludwig Fabricius escribió a Leibniz informándole que el autor de este "*tractatus philosophico-politicum de libertate philosophandi*" sería un tal Spinoza, de origen judío y de nacionalidad española.[10] Asimismo el profesor de Utrecht Johann Georg Graevius, le comunicó que este "*liber pestilentissimus*" era obra de Spinoza, un judío que había sido expulsado de su comunidad por sus opiniones monstruosas.[11] Leibniz transmitió la noticia, casi con las mismas palabras, a Jakob Thomasius. Luego de felicitarlo por su Programa contra el "*libellum intolerabiliter licentiosum*" acerca de la libertad de filosofar, le informa que el autor del libro es Benedictus Spinoza, un "judío expulsado de la sinagoga de opiniones monstruosas".[12]

Durante los siguientes años aparecieron numerosas refutaciones y todas ellas apuntaban a denunciar al *Tratado teológico político* como un texto nocivo y peligroso por sus consecuencias potencialmente disruptivas para el orden. Continuando la tarea inaugurada por Thomasius, en 1672, el profesor de filosofía moral de la Universidad de Altdorf, J. K. Dürr pronunció su discurso "Acerca de la malograda y amenazante libertad de filosofar".[13] El escrito fue celebrado por Thomasius, quien decidió publicarlo, incluyéndolo como apéndice a su propio *Programa*, al que añade una nota en la

---

[9] Estos intercambios epistolares deben ser considerados, como indica Pätzold, como expresiones públicas o al menos semi-públicas, pues durante el siglo XVII las epístolas científicas y filosóficas constituyen la forma primitiva de lo que durante el siglo siguiente serán los periódicos y revistas (cf. Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, p. 34).

[10] Véase la carta de Fabricius a Leibniz del 10 de agosto de 1670 reproducida en Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. II, pp. 166-7, nota 222.

[11] Cf. Gerhardt I, p. 115.

[12] Gerhardt I, p. 39.

[13] Johann Conrad Dürr, *Oratio de praepostera et impía libetate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam Tractatui Theologico-Politico scriptoris lucifugae haud ita pridem vulgato. Accessit ejusdem argumenti Programma Lipsiense Jacobi Thomasii*, Jena, Buchta, 1672.

que caracteriza al autor del impío escrito como "*formalis Atheus*."[14]

Ese mismo año, Johannes Müller publicó un libro titulado *El ateísmo derrotado*, donde afirma que el *Tratado teológico político*, libro desagradable, no había sido impreso en Hamburgo sino en Holanda, que su autor es un *formalem Atheum* y que un hombre piadoso ha juzgado que tanto el texto como Spinoza deberían ser arrojados al fuego.[15]

El episodio de la invitación que Spinoza recibe para trasladarse a Heidelberg como Profesor también pone en evidencia en qué medida el *Tratado teológico político* fue considerado como una amenaza y su autor como un peligro para el orden y la paz social. En febrero de 1673, Karl Ludwig, Príncipe Elector del Palatinado hizo llegar a Spinoza por intermedio del profesor Fabricius, una invitación para ocupar una cátedra de Filosofía en la Universidad de esa ciudad. A pesar de la mala opinión acerca de Spinoza que este teólogo protestante ortodoxo había expresado en su correspondencia con Leibniz, cumplió con la orden. Escribió a Spinoza, extendiéndole la invitación y asegurándole que en Heidelberg tendrá *la más amplia libertad de filosofar*. Sin embargo, se preocupó por dejar en claro que el príncipe confiaba en que "no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida".[16]

El temor del teólogo ante la posibilidad de que Spinoza aceptara el cargo en Heidelberg es evidente por el modo como concluye su carta: "tan sólo añado una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos".[17] Esta advertencia revela en qué medida Spinoza era visto como una amenaza sumamente tangible. La libertad tenía un límite y ese era el de no atentar contra el poder eclesiástico y político vigente. Como es sabido, Spinoza rechazó amablemente el ofrecimiento.

En 1674, año de la prohibición oficial en Holanda del *Tratado*

---

[14] Jakob Thomasius, *op.cit.*, p. 572.

[15] Johannes Müller, *Atheismus devictus*, 1672, p. ii (véanse Otto, *op.cit.*, p. 17 y Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, p. 192).

[16] Ep 47, p. 235.

[17] *Ibidem.*

teológico político, apareció en Jena un nuevo escrito en su contra del renombrado profesor de teología Johannes Musaeus. Inscripto en la misma línea crítica que había inaugurado Thomasius, este texto tuvo gran circulación entre sus contemporáneos. El objetivo de Musaeus es expuesto en su dedicatoria al Duque de Braunschweig: "Sedicioso es todo elemento ciudadano, que socava la felicidad desde sus fundamentos, que amplía la fuerza de las leyes hasta la relajación del derecho y la liberalidad, que transforma la república en formas de gobierno perjudiciales."[18] Spinoza es, así, presentado como un serio peligro para el orden político, pues según Musaeus se trata de un *fanatici*, un utopista, alguien que pretende aniquilar la verdadera religión, reemplazarla con sus ideas supersticiosas y sus falsas imágenes de santos, alguien que desea hacer del templo de Cristo un "*theatrum momorm*", un escenario para la murmuración, para la palabra sin sentido. Luego de leer esta florida dedicatoria, es claro que Musaeus combate contra el spinozismo en tanto que ve en él una amenaza para el orden estatal así como para la religión cristiana. Nuevamente, la atribución del ateísmo a Spinoza descansa sobre las consecuencias perniciosas que su doctrina implica para la religión y el poder político.

Por su profundidad y riqueza conceptual, este texto es considerado como una de las más valiosas refutaciones tempranas del *Tratado teológico político*. Musaeus resume la doctrina allí expuesta y presenta ordenadamente sus tesis principales y los argumentos que las justifican antes de proceder a refutarlas. Lo hace mediante la reproducción de largos pasajes del texto de Spinoza. De modo que, además de ofrecer una crítica, las extensas citas incluidas en su escrito sirvieron para permitir a sus lectores un acceso en parte directo a la doctrina spinoziana. Sin embargo, a pesar de su tono filosófico y argumentativo, Musaeus no se priva de recurrir a insultos y adjetivos descalificatorios para referirse a su adversario:

> Con razón cabría dudar si entre aquellos que el mismo demonio ha alquilado para subvertir los derechos divinos y humanos, se

[18] Johannes Musaeus, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demostratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674, dedicatoria sin número de página. Para un análisis del texto de Musaeus, véanse Sparn, *op.cit.*, pp. 32 y ss. y Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, pp. 194 y ss.

ha encontrado alguno que, para desgracia de la Iglesia y daño del Estado, se haya mostrado más laborioso en destruirlos que este embaucador.[19]

Este párrafo, que Colerus reproduce en su biografía de Spinoza, no sólo confirma que Musaeus recurre también a imágenes ominosas para referirse al autor del *Tratado teológico político* y, de este modo, contribuyó a la construcción de una imagen oscura de Spinoza, sino que además muestra en qué medida el spinozismo fue combatido por este teólogo principalmente en tanto que se trata de una amenaza para el orden vigente tanto en el plano político como religioso.

Pocos meses después de la publicación de su refutación del spinozismo, Musaeus tuvo ocasión de enfrentarse a otra figura que también representaba un peligro para la Iglesia y el Estado: el hereje Matthias Knutzen. El hecho de que este personaje haya sido considerado, años más tarde, como el *primer spinozista* en territorio alemán pone en evidencia la constelación conceptual que se asociaba a esta doctrina, ya desde muy temprano en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania. [20]

---

[19] Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I. p. 150; trad. cast.: Domínguez en *Idem.*, (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 130.

[20] Así lo estableció Hettner: "De hecho, el primer spinozista que se presentó públicamente como tal, no fue sino un escandaloso buscapleitos y un aventurero andante. Se trata del infame Matthias Knutzen" (Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, Berlin,1894, t. I, p. 42). Véase también Otto, *op.cit.*, p. 77. Sin embargo, no creo que Knutzen pueda ser considerado con derecho el primer spinozista alemán, dado que sus coincidencias doctrinales con Spinoza son reducidas, no hay evidencia de que haya leído sus obras, ni lo cita en sus propios escritos. Véase mi artículo "*Spinozismo político* en el nacimiento de la Ilustración alemana: Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann" en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Número 9, 2010. Respecto de la figura de Knutzen, véanse Stefan Winkle, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Verein für Hamburgische Geschichte, Hambrug, 1988, pp. 10 y ss.; y W. Gericke "*Zur Geschichte der deutschen Frühaufklärung: Matthias Knutzen, der erste deutsche Atheist*" en *Theologische Versuche* 5, 1975, pp. 83-108. La introducción de Werner Pfoh en *Idem.*, *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin, 1965, ofrece numerosos datos y una apología de este hombre que, según él, propagó por toda Alemania su "posición ateísta-materialista y antifeudal" (*idem.*, p. 7).

En 1674 Matthias Knutzen, un personaje extraño del que no se sabe demasiado, un anarquista, aventurero y *profeta del cambio*[21] generó un escándalo en los círculos universitarios de la ciudad de Jena. Depositó en el confesionario de la Iglesia cerca del lugar donde se sentaban los profesores, dos diálogos en alemán titulados "Diálogo entre un hospedero educado y tres huéspedes de diferentes denominaciones religiosas en Altona, no lejos de Hamburgo" y "Diálogo entre un predicador del ejército llamado Heinrich Brummer y un miembro del clero". Además, dejó en el domicilio del editor de *Die Avisen*, el periódico local, una copia de estos diálogos junto con una carta solicitando que fueran publicados inmediatamente. La carta estaba firmada con el pseudónimo *Hans Friedrich von der Vernunft*, es decir: *H. F. de la Razón*. Al día siguiente, en el carruaje del predicador luterano de la corte se encontró la epístola en latín "Amistosos saludos de un amigo a sus amigos".[22]

En esta serie de panfletos Knutzen declaraba que había fundado una secta ateísta denominada *Conscientarii* o *Gewissener* que contaba con miembros en toda Europa y con al menos 700 en esa ciudad. Sostenía, además, que las Sagradas Escrituras no eran más que un conjunto de mentiras, una colección de fábulas contradictorias entre sí. Niega la inmortalidad del alma, la existencia del paraíso y del infierno, el otorgamiento de premios y castigos después de la muerte. Para este ateo declarado, la conciencia individual y la razón eran la única fuente de la virtud; el premio de quien vive bien es *vivir bien* y el castigo de quien obra el mal es *obrar el mal*.[23] La coincidencia con Spinoza en estos puntos es innegable, aunque Knutzen sin duda lo supera en su tono agresivo y en la radicalidad de su posición. Todos los escritos encontrados fueron inmediatamente entregados a las autoridades y hubo una investigación policial para dar con la identidad del autor.

Por su escandalosa afirmación según la cual había ateos en los claustros universitarios jenenses, y por su crítica a los textos bíblicos,

---

[21] Véase Max Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897, p. 39.

[22] M. Knutzen, "*Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber und drei ungleichen Religionsgästen, gehalten zu Altona, nicht weit von Hamburg*", "*Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber*" "*Amicus Amicis Amica!*" en Pfoh, *op.cit.*

[23] Cf. Knutzen, "*Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber…*" en Pfoh, *op.cit.*, p. 54.

su rechazo del dogma de la inmortalidad del alma y su reivindicación de la razón, Knutzen representaba una gran amenaza para el orden religioso establecido. Si el spinozismo fue una de las fuentes del pensamiento de Knutznen o incluso si éste llegó a conocer sus obras es un hecho discutido.[24] Lo cierto es que Spinoza no es nombrado en sus panfletos. Tampoco lo hace explícitamente Musaeus en su refutación de los escandalosos fragmentos. Sin embargo, uno de los puntos de su crítica a Knutzen puede ser conectado fácilmente con su recientemente aparecida crítica al spinozismo. En efecto, el teólogo reacciona contra Knutzen fundamentalmente porque éste pone en duda la veracidad de las Sagradas Escrituras, porque considera las historias bíblicas como fábulas.[25]

El escrito refutatorio de Musaeus fue inmediatamente publicado e incluyó una biografía de Knutzen y la reproducción de los tres panfletos, con lo cual su difusión quedó asegurada. Las ideas del hereje y las críticas del teólogo fueron reproducidas en el *Diccionario histórico crítico* de Bayle, quien dedicó un breve artículo a este

---

[24] Otto sostiene que es probable que Knutzen ni siquiera haya conocido a Spinoza (cf. Otto, *op.cit.*, p. 78). Lo mismo supone Schröder (cf. Winifried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987, p. 21 nota 31). Winkle, en cambio, afirma que un ejemplar del *Tratado teológico político* conservado en el archivo de la ciudad de Altona, repleto de anotaciones marginales, probablemente perteneció a Knutzen (cf. Winkle, *op.cit.*, p. 10). Sin embargo, Knutzen no nombra a Spinoza y, si hay coincidencias entre ellos, se trata como ya señalara Leo Bäck, de una coincidencia que se limita a ciertos lugares comunes de la literatura clandestina (cf. Bäck, *Spinozas erte Einwirkungen...*, *op.cit.*, p. 41).

[25] Johann Musaeus, *Ableinung der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung Ob wäre in der Fürstl. Sächsischen Residenz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der so genante Gewissener entstande*…, Jena, 1674, p. 38. De hecho, Knutzen afirma que la razón es la única instancia para decidir acerca de la verdad. Este aspecto sin duda lo acercaba a la posición spinoziana (cf. Pfoh, *op.cit.*, p. 39, 41 y 43. Véase David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, University of London, Londres, 1984, p. 14 y Otto, *op.cit.*, p. 77). Es digno de mención que la posición de Knutzen se encuentra fundamentada en un racionalismo radical. Knutzen apela a la razón y la conciencia individuales como última autoridad en materia de la verdad y como el único camino que permite descubrir las normas de conducta que aseguran la felicidad a los seres humanos. Si bien en 1674 todavía no había aparecido la *Ética*, la conexión entre el racionalismo de Knutzen y el de Spinoza no debe haber pasado desapercibida. La reacción de Musaeus, sin embargo, no apunta contra este aspecto del spinozismo ni de la doctrina del hereje Knutzen, sino que permanece en la discusión de las consecuencias inaceptables de sus respectivas posiciones para la religión cristiana y la paz social.

extravagante personaje, y en los léxicos de Trinius y Zedler. Algunos años más tarde, Johann Christian Edelmann, otro pensador clandestino seguidor de Spinoza, los incluyó en su escandaloso texto *Moisés con el rostro descubierto* publicado en 1740, de modo que esta supuesta secta ateísta fundada por el misterioso Knutzen y la doctrina spinoziana quedaron asociadas para toda la posteridad. Así, a pesar de carecer de fundamentos textuales, la identificación de la herejía de Knutzen con la filosofía spinoziana sin duda contribuyó a que su caracterización como un ateísmo peligroso se difundiera y se profundizara durante las décadas siguientes.

Ambos textos de Musaeus tuvieron gran difusión y sus críticas fueron repetidas hasta transformarse en lugares comunes. En 1676, por ejemplo, el pastor luterano Teophil Spitzel, en su *Felix Literatus*, afirma que Spinoza es uno de aquellos que niegan la sacralidad de las Escrituras y lo presenta como un hombre reprobable, como un *fanaticus*, alejado de toda religión.[26]

La caracterización del spinozismo como un ateísmo que pone en peligro el orden religioso y amenaza el poder político reapareció poco después, en una obra de suma importancia para la difamación de Spinoza. Se trata del libro titulado *Sobre los tres impostores* de Christian Kortholt, profesor de teología de la ciudad de Kiel, publicada por primera vez en 1680. El título hacía referencia a otro libro, supuestamente escrito en la Edad Media y considerado el colmo de las herejías, pues se dirigía contra los fundadores de las tres grandes religiones monoteístas: Moisés, Cristo y Mahoma. Imitando el gesto del anónimo hereje medieval, pero desde una posición religiosa ortodoxa, Kortholt arremetía contra Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza, presentándolos como los tres embusteros más grandes de la historia de la filosofía. Por su tono cruel y las estrategias bajas a las que el autor recurre en sus ataques, Grunwald sostiene que este libro se ha ganado un lugar privilegiado en la historia de la literatura de escritos injuriosos.[27]

Basándose únicamente en el *Tratado teológico político*, Kortholt denuncia a Spinoza como doblemente engañador, pues no sólo niega la existencia del verdadero Dios, sino que además utiliza el nom-

---

[26] Spitzel, *Felix Literatus*, 1676.

[27] Cf. Grunwald, *op.cit.*, p. 26.

bre de Dios de un modo ilegítimo. Lo que él denomina *Dios* no es más que el universo en su totalidad y este engaño conduce, según el juicio de este teólogo, a errores y absurdos. Spinoza quiso hacer pasar su Dios naturalista por el Dios verdadero. Sin embargo, su divinidad –el universo todo– no puede reemplazar a la verdadera y es por eso que el spinozismo desemboca necesariamente en incoherencias. Esto que el ingenioso Kortholt considera un engaño imperdonable, le hace intolerable el que Spinoza haya adoptado el nombre "*Benedictus*". La tercera sección de su libro, dedicada específicamente a Spinoza, comienza con las siguientes palabras:

> Benedictus es Spinoza (aunque debió habérsele dado el nombre de *Maledictus*, porque después de la maldición divina (Gen. III, 17.18), la tierra, convertida en tierra de espinas y de abrojos, nunca ha tenido que soportar sobre su faz a un ser humano más vil que este Spinoza).[28]

Sin refutar la posición naturalista que atribuye a Spinoza, Kortholt se limita a afirmar que el engaño al que el spinozismo nos somete conduce a consecuencias inaceptables: transforma la tierra en un lugar *maldito*.

Durante los años posteriores, muchos repetirían los ataques contra la doctrina spinoziana contenidos en este libro. Entre otros, se encuentran el escrito de Kettner titulado *Acerca de dos impostores* publicado en 1694, que denuncia como impostores a Spinoza y a Bekker, y el anónimo *Exposición de cuatro nuevos filósofos* publicado en 1702, que expone críticamente a Descartes, Hobbes, Spinoza y Bekker, con referencias explícitas al texto de Kortholt.[29] Además, el reproche de ambigüedad en los términos, principal crítica de Kortholt, se transformará en un lugar común de la bibliografía antispinozista durante todo el siglo XVIII.[30]

---

[28] Christian Kortholt, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1680, p. 139.

[29] Kettner, *De duobus impostoribus*, Leipzig, 1694. Anónimo, *Fürstellung Vier neuer Welt-Weisen*, 1702. Cf. Bell, *op.cit.*, p. 3.

[30] Cf. Otto, *op.cit.*, pp. 39 y 40.

2. Leibniz frente a Spinoza

La reacción de Leibniz frente a Spinoza es sumamente difícil de valorar.[31] Esto es así porque, por un lado, Leibniz presenta todos los síntomas del tipo de trato que sus contemporáneos le propiciaron.[32] Como se mencionó, Leibniz denuncia en sus cartas a Spinoza como un ateo peligroso y lo condena recurriendo a los términos que sus profesores y colegas de las universidades alemanas empleaban en la literatura polémica. Pero, por otro lado, Leibniz evidencia una gran curiosidad respecto de la doctrina spinoziana y reconoce además la existencia de ciertas analogías entre esta doctrina y su propia filosofía. En efecto, ambos comparten un supuesto básico, heredado del racionalismo inaugurado por Descartes: la pretensión de brindar una explicación racional para la totalidad de lo real. Fácilmente se percibe en sus acciones y escritos el temor de ser acusado él mismo de seguir los pasos de Spinoza –acusación que, de hecho, no tardó en llegar. Sin embargo, Leibniz realiza objeciones a la doctrina spinoziana e incluso podría decirse que construye su propia filosofía en oposición a esta.

Leibniz conocía a Spinoza, hacia 1669, como el autor del comentario a Descartes y los *Pensamientos Metafísicos* y, tal como se desprende de la carta que envió a Thomasius ese mismo año, lo consideraba un cartesiano. En 1670 apareció el *Tratado teológico político* y Leibniz mismo lo condenó, en sus cartas a teólogos y filósofos, como un *liber pestilentissimus* e hizo referencia a Spinoza como un judío excomulgado de opiniones monstruosas. Esto, sin embargo, no impidió que Leibniz decidiera entrar en contacto con él. El 5 de octubre de 1671 envió a Spinoza una primera carta desde Frankfurt. "Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos

[31] La relación entre ambos filósofos ha sido objeto de numerosísimas investigaciones y continúa siendo un tema de interés. Algunos de los estudios más significativos son el de Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Georg Reimer, Berlin, 1890 y el G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1964. Cabe señalar el texto de Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris, 2008, que presenta un análisis detallado y exhaustivo.

[32] Cf. Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, p. 33.

de óptica",[33] decía en su carta, cuidándose de no hacer referencia explícita a sus controvertidas doctrinas filosóficas pero asegurándose de que su interlocutor sepa que su nombre ha traspasado las fronteras de Holanda y ha llegado a territorio alemán. El motivo que justificaba ponerse en contacto con él era, precisamente, el de solicitarle su opinión acerca de sus *Notas sobre óptica avanzada*, recientemente publicadas. Spinoza respondió y agradeció el envío del escrito, pidiéndole aclaraciones sobre algunos puntos y en el *Post Scriptum* agrega: "Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico político* le enviaré un ejemplar, si no le molesta. Adiós."[34]

Pero el libro ya había llegado a las manos de Leibniz y, aún cuando frente a Thomasius el filósofo no había dudado en condenarlo, su actitud era ambigua. En su respuesta a una carta en la que Graevius se quejaba acerca del *Tratado teológico político* y criticaba a su autor, Leibniz comunica que ha leído el tratado, señala sus coincidencias con el *Leviathan* de Hobbes, le reconoce una gran profundidad y se lamenta de que un hombre cuya erudición es manifiesta, haya caído tan bajo.[35] Asimismo, cuando Albert van Holten le escribe desde Tubinga que el judío Spinoza, "que lleva un nombre de mal augurio", recibiría los golpes merecidos por parte de los doctos, Leibniz responde que espera una refutación "más sabia y sólida, que vehemente y dura".[36]

No se sabe si Leibniz respondió a la carta de Spinoza o si prefirió evitar los peligros que corría al entablar contacto con un personaje que, ya en 1671 era tan polémico. No hay referencias explícitas a otras cartas entre ellos, y si las hubo, éstas han de haberse extraviado.

Mientras el *Tratado teológico político* era combatido desde las cátedras universitarias de Leipzig, Altdorf y Jena, Leibniz se trasladó a París, en calidad de enviado diplomático. Sumergido en el mundo de las controversias religiosas y las pujas políticas, sin descuidar tampoco sus meditaciones filosóficas, conoció a muchísimas personas prominentes, entre ellas, a Franz van den Enden, maestro de latín de Spinoza, y al noble alemán Walther von Tschirnhaus, discípulo

---

[33] Ep. 45, p. 230.
[34] Ep 46, p. 234.
[35] Cf. AkW I i, p. 148.
[36] *Idem.*, p. 325.

de Spinoza y poseedor de un manuscrito de la *Ética*.[37]

Tschirnhaus debe haber informado a Leibniz acerca de la doctrina spinoziana y, probablemente, acerca de una obra aún no publicada en la que Spinoza demostraba a Dios *more geometrico*. En noviembre de 1675, por medio de Schuller, Tschirnhaus pidió a Spinoza autorización para que se le entreguen sus escritos a Leibniz. Pero Spinoza respondió que no. Al año siguiente, en su viaje de regreso a Alemania –pues había aceptado un puesto en la corte del Príncipe de Hannover como bibliotecario–, Leibniz pasó por La Haya y allí se entrevistó varias veces con Spinoza. Acerca de sus conversaciones es poco lo que se conoce. Spinoza murió apenas tres meses después de su encuentro con el alemán y no dejó ninguna referencia sobre las conversaciones que mantuvieron. La actitud de Leibniz, por su parte, se revela ambigua. Al enterarse de la noticia de la muerte de Spinoza, en febrero de 1677, escribió a Galloys:

> Spinoza ha muerto este invierno. Lo he visto de paso por Holanda y he hablado con él en numerosas ocasiones y por largo rato. Tiene una metafísica extraña, llena de paradojas. Entre otras cosas, cree que el mundo y Dios no son en sustancia más que una misma entidad, que Dios es la sustancia de todas las cosas y que las creaturas no son más que modos o accidentes. Pero noté que algunas demostraciones que él me ha expuesto, no son exactas.[38]

La actitud de Leibniz combina cierta admiración por el filósofo judío con la necesidad de mantener su distancia. Admite que lo conoció personalmente pero no relata las circunstancias exactas ni

[37] El conde Walther von Tschirnhaus (1651-1708), nacido en Alemania, se había trasladado en 1669 a Leiden para iniciar sus estudios en leyes. Gracias a la mediación de otro alemán, el médico Schuller, había conseguido entrevistarse varias veces con Spinoza. Además, se sabe por sus cartas que poseía un manuscrito fragmentario de la *Ética* (cf. Ep 59, p. 168) que estudió su sistema con profundidad y que le planteó interesantes objeciones (véanse Ep. 57, 59, 65, 80 y 82). El intercambio epistolar entre ellos permite sostener que Tschirnhaus fue, tal como señala el viajero Gottfried Stolle, el corresponsal de Spinoza de mayor jerarquía filosófica, además de Leibniz, y que la filosofía spinoziana ejerció una gran influencia en su libro Medicina Mentis (cf. Stolle, *Reisebericht* en Spinoza, B., *Sämtliche Werke*, 7 tomos, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1998-2005, t. VII, p. 146).

[38] Gerhardt I, p. 118.

confiesa que su interés por conocerlo lo había llevado a Holanda. Esta actitud ambigua de distanciamiento y, a la vez, reconocimiento, se acentúa en los años siguientes, pues Leibniz intentará quitarle importancia a sus entrevistas con Spinoza o incluso negarlas.[39] Pero lejos de condenar su sistema como absurdo o monstruoso, parece más bien reconocer su valor frente a Galloys… pues si *algunas* de sus demostraciones son inexactas, entonces habrá al menos algunas otras que sí pueden considerarse correctas.

Lo que sí queda claro es que Leibniz continuaba interesado en el manuscrito de la *Ética*, por lo que, al saber de la desaparición de Spinoza, se apresuró a escribir a Schuller, ofreciendo comprar el texto para la biblioteca de Hannover. Meyer y el editor Rieuwertsz lo impidieron, de modo que Leibniz tuvo que esperar a que estuviera lista la impresión de las *Obras póstumas*. Al enviar el esperado libro a Hannover, a principios de 1678, Schuller le advierte que no debía alarmarse por la inclusión allí de la carta que él había enviado a Spinoza en 1671 y la respuesta de éste, ya que esa carta sólo trataba de cuestiones científicas y no le traería daño.[40] La preocupación de Leibniz nuevamente pone en evidencia la actitud generalizada de sus contemporáneos hacia Spinoza. Ser asociado a él era, sin duda, un riesgo.

Al recibir el volumen, Leibniz se volcó a su lectura. Su ejemplar, conservado en la Königliche Bibliothek de Hannover, presenta numerosas notas al margen a lo largo de las tres primeras partes de la *Ética*. Tal vez por ser producto de su primera lectura, estas anotaciones marginales no aportan demasiado a la comprensión de la opinión de Leibniz respecto de la obra.[41] Reflejan, sin embargo, su interés por la doctrina spinoziana, al igual que lo hace una carta del 6 de febrero de 1678, en la que escribe a Justel que *por fin* han

---

[39] Cf. Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, p. 38.

[40] La correspondencia entre Schuller y Leibniz está editada en Stein, *op.cit.*, pp. 284-296 (apéndice III). Schuller a Leibniz, 6 de febrero de 1878 en Stein, *op.cit.*, p. 291.

[41] Las notas marginales a este ejemplar fueron publicadas por primera vez por Schulze (Gotinga, 1830). Stein las reproduce en el apéndice XIX a su libro (Stein, *op.cit.*, pp. 355-362) Gerhardt incluye en su edición las notas a E I, II y III (véase Gerhardt I, pp.139 a 152). Existe una traducción al español de A. Andreu: Leibniz, *Methodus vitae. Escritos de Leibniz*, 3 tomos, Universidad politécnica de Valencia, 2001, t. 2.

aparecido las obras póstumas del difunto Spinoza. Lebniz le informa que la parte más considerable es la *Ética*, compuesta de cinco tratados. Al respecto, confiesa: "He encontrado en ellas un número de buenas ideas *análogas a las mías*, como lo saben algunos de mis amigos que eran también amigos de Spinoza."[42] Sin indicar qué amigos compartió con Spinoza –aunque probablemente se refería a Tschirnhaus–, respecto de las ideas spinozianas "análogas" a las suyas, Leibniz añade: "lo que dice acerca de la certeza de la verdadera filosofía y de las demostraciones es correcto e irreprochable."[43] No hay duda de que Leibniz encontró en la *Ética* de Spinoza, tal como lo indica Belaval, al menos en intención, un ejemplo del "encadenamiento de verdades" que, según el primer parágrafo de su *Teodicea*, es como ha de definirse la razón.[44] Sin embargo, se apresura a señalar, al igual que frente a Galloys pero habiendo ahora leído la *Ética*, que las páginas de Spinoza "también contienen paradojas, ni verdaderas, ni plausibles",[45] como que sólo hay una sustancia, que las cosas creadas son modos o accidentes de Dios, que el espíritu humano nada puede esperar después de la muerte, que Dios piensa pero no comprende ni quiere, que Dios actúa según una necesidad natural y que todo ocurre necesariamente.

Además de las notas marginales que se encuentran en su ejemplar de la *Ética*, Leibniz dejó un manuscrito que consiste en un comentario a la primera parte de esta obra y donde expone su opinión acerca de las doctrinas allí contenidas.[46] Este fragmento pone en

---

[42] Stein, *op.cit.*, pp. 307.

[43] *Ibidem.*

[44] Leibniz escribe en su *Teodicea*: "La Razón, que consiste en el encadenamiento de verdades, tiene el derecho de ligar aun aquellas que la experiencia le ha provisto, para obtener así conclusiones mixtas" (Gerhardt VI, p. 49). Cf. Yvon Belaval, "*Leibniz lecteur de Spinoza*", *Archives de Philosophie*, tomo 46, 1983, p. 535.

[45] *Ibidem.*

[46] El texto latino está publicado en Gerhardt I, pp. 139 a 152 y la traducción al alemán en Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, ed. por E. Cassirer, Hamburg, 1968, t. I, pp. 355 a 374. Este fragmento representa el documento más extenso de toda su obra en el que Leibniz se ocupa específicamente de Spinoza. Para un análisis pormenorizado del fragmento, véase Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, pp. 41-57. No me detendré, sin embargo, en este texto no publicado, ya que me interesa concentrarme en lo que Leibniz expresó públicamente acerca de Spinoza, es decir, en lo que es relevante para la posterior recepción de Spinoza en el territorio alemán.

evidencia que Leibniz estudió cuidadosamente, al menos, la primera parte de la obra y pudo comprobar en qué medida la doctrina spinoziana era en ciertos aspectos afín a su propio pensamiento. Pero sobre todo queda claro en qué medida Leibniz se distancia de ella. Las definiciones le parecen oscuras. El método geométrico le resulta incómodo e indica fallas en las demostraciones. El determinismo y la negación de las causas finales le parecen inaceptables. El monismo de la sustancia y la relación entre ésta y sus atributos le resulta incompresible. La demostración de la existencia de Dios le parece deficiente.[47]

Durante los años siguientes, Leibniz no se ocupó específicamente del spinozismo. Sin embargo, sus menciones a Spinoza dejan traslucir una opinión formada acerca de su doctrina y en qué medida ésta es inaceptable. En una carta a Christian Philipp, de enero de 1680, Leibniz acusa a Spinoza de haber caído en una posición *fatalista* por negar la existencia de causas finales y, consiguientemente, la posibilidad de una creación divina del universo.[48] El spinozismo representa, según él, el sistema de *la necesidad ciega*. En otra carta, de 1683, Leibniz acusa a Spinoza de haber sido un *verdadero ateo* y explica qué entiende por ello:

> Spinoza, a quien el Sr. Arnauld considera el hombre más impío y el más peligroso del siglo, fue verdaderamente un ateo, es decir, no admitía en absoluto la providencia dispensadora de bienes y males según la justicia, y creía que podía demostrarlo;

---

[47] Pätzold concluye del análisis de este texto que las consideraciones críticas allí contenidas contradicen la idea según la cual Leibniz atravesó un período de su formación filosófica en el cual se habría encontrado cercano al spinozismo, tal como lo ha sostenido Stein (cf. Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, p. 57). Ludwig Stein, ha sostenido que se descubre en Leibniz una fase, antes de la aparición de la primera versión de su propia teoría de las sustancias individuales –es decir, antes de 1686–, en la que éste se habría encontrado muy cercano a la filosofía spinoziana (cf. Stein, *op.cit.*, pp. 240 y ss.). Con más matices, también Wolfgang Bartuschat encuentra que Spinoza ejerció influencia en Leibniz. Véanse sus artículos "*Spinoza in der Philosophie von Leibniz*", en Cramer, Jacobs y Schmidt-Biggermann (comps.), *Wolfenbütteler Forschungen*, Tomo 16: *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, 1981, pp. 51-66 y "*Leibniz als Kritiker Spinozas*" en Schürmann, Waszek, Weinreich (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.

[48] Cf. G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin, 1923 y ss., t. 2.1, pp. 507.

> el Dios, del cual hace alarde, no es como el nuestro, no posee ni entendimiento ni voluntad. Tuvo una opinión curiosa acerca de la inmortalidad del alma, pues concebía que nuestra inmortalidad residía en una idea platónica de mi ser, que sin duda es tan eterna como la del círculo o la del triángulo; y que hay que esforzarse por perfeccionarse en toda clase de virtudes, para dejar tras de sí luego de la muerte una esencia eterna o idea platónica tanto más perfecta.[49]

No quedan dudas acerca de que Spinoza es, para Leibniz, un ateo en el sentido de negar la existencia del Dios teísta –providente, creador, inteligente y libre, garante de la inmortalidad de las almas– y que esta negación se fundamenta en una doctrina, en un conjunto de demostraciones.

Ahora bien, incluso si es claro que Leibniz considera al spinozismo –en tanto que ateísta y fatalista– como un sistema irreconciliable con sus propias convicciones, e incluso si parece sensato admitir que es improbable que Leibniz haya atravesado alguna fase spinozista en su vida intelectual, un pasaje de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de 1702, parece sugerir que aún queda otra alternativa en la conceptualización de la relación entre ambos filósofos. Se trata del usualmente citado pasaje en el que Teófilo, el personaje que representaría la posición leibniziana, expresa a su interlocutor, el lockeano Filaletes, la siguiente confesión:

> Bien sabéis que en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas, los cuales atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en él ni perfección ni sabiduría, y que, menospreciando la investigación de las causas finales, todo lo derivan de una necesidad ciega. Pero las nuevas luces me han *curado*; y desde entonces he adoptado el nombre de Teófilo.[50]

[49] *Idem.*, p. 535.

[50] Gerhardt V, p. 65; trad. cast.: Echeverría Ezponda en Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid, 1992, p. 65. Subrayado mío.

Si bien es cierto que Teófilo no es más que un personaje literario, puede sospecharse que existe cierta verdad en la imagen según la cual Spinoza representa el modelo negativo frente al que se construye el sistema leibniziano. Esto es, además, sumamente relevante, en la medida en que toda la recepción alemana del spinozismo se realizará en confrontación con la filosofía leibniziana, en la cual estaban formados la mayoría de los filósofos alemanes del siglo XVIII. Efectivamente, el problema de la relación entre los sistemas de Spinoza y Leibniz ocupará gran parte de la discusión acerca del spinozismo en la conversación que en 1780 mantendrán Lessing y Jacobi en Wolfenbüttel. Y la posibilidad de reducir un sistema al otro será clave para comprender tanto la posición de Lessing como las interpretaciones que Mendelssohn y Herder harán del spinozismo.

En este sentido Friedmann indica que desde su primera lectura de las *Obras póstumas*, Leibniz detecta y aísla todo lo que no podía integrarse en un sistema filosófico coherente con el teísmo cristiano, como el que él intentaba edificar desde hacía diez años.[51] Frente a una doctrina cuya profundidad reconoce y estima, con la cual comparte el objetivo de explicar racionalmente todo el universo, Leibniz se esfuerza por diseñar un sistema que sea una alternativa superadora del spinozismo. Tal vez no sea, pues, exagerado decir que el sistema leibniziano se construye en confrontación con el pensamiento de Spinoza, como si se tratara de una posición en la cual Leibniz debía esforzarse por no caer –independientemente de que Teófilo haga referencia a que en el pasado se había acercado demasiado a ella–. Pero si Leibniz identifica a Spinoza con una enfermedad, tal vez sea porque cree que una de las principales ventajas de su propio sistema consiste justamente en ser un *remedio* contra esta doctrina nociva.

En efecto, Spinoza aparece en el prefacio de su *Teodicea* como uno de los enemigos privilegiados, frente a los cuales Leibniz debe defender su propia posición. Principalmente, se ocupa allí de mostrar que el spinozismo conduce a la afirmación de una *necesidad ciega*, pues en su sistema toda la naturaleza se encuentra sometida a la más estricta necesidad metafísica. La consecuencia de este sometimiento de la naturaleza a la necesidad es la anulación de la libertad, de la posibilidad de elegir el bien o el mal. Sin embargo, Leibniz no ofrece una refutación objetiva y filosófica. Le parece superflua. Spi-

---

[51] Cf. Friedmann, *op.cit.*, p. 85.

noza representa una hipótesis imposible, una opinión desagradable e inexplicable, que, según él, no vale la pena refutar. La suya propia, en cambio, "está fundada sobre la naturaleza de la posibilidad, es decir, de las cosas que no implican contradicción".[52] Leibniz opone a esta necesidad ciega spinoziana su doctrina de la necesidad moral.

Asimismo, Leibniz considera su teoría de las mónadas como una alternativa superadora del spinozismo y explicita esto al tiempo que se defiende de ser él mismo un spinozista. En efecto, si las similitudes entre los dos sistemas serían claras para los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII, éstas tampoco pasaron desapercibidas para sus contemporáneos. En una carta del 15 de mayo de 1713, Bourguet presenta una serie de objeciones a la *Teodicea* y, entre ellas, sostiene que le parece descubrir "cierto spinozismo" en la doctrina de la percepción y el apetito de las mónadas. Leibniz responde que no sabe cómo ha podido pensar eso, pues

> Al contrario, es justamente por estas mónadas que el spinozismo es destruido, pues hay tantas sustancias verdaderas y, por así decir, tantos espejos vivientes del universo siempre subsistentes o universos concentrados, que mónadas; mientras que, según Spinoza, no hay más que una sola sustancia. Él tendría razón, si no hubiera mónadas, pues todo, salvo Dios, sería pasajero y se desvanecería en simples accidentes o modificaciones, pues no cuenta con la base de las sustancias en las cosas, que consiste en la existencia de las mónadas.[53]

Esta es sin duda la principal diferencia entre Leibniz y Spinoza. Mientras que éste afirma un monismo de la sustancia, aquél sostiene la necesidad de un pluralismo, una multiplicidad infinita de mónadas, sustancias creadas finitas que no son sino puntos de fuerza espirituales. La coincidencia entre ellos, sin embargo, reside en el hecho de que ambos intentan explicar la relación entre Dios y las cosas finitas sin recurrir al modelo del todo y la parte. Los modos no son porciones de la sustancia sino que existen en ella y la expresan; las mónadas no son partes de Dios, sino puntos de vista de la totalidad, reflejos de la divinidad que, tomadas en conjunto representan todo

---

[52] Leibniz, *Essais de Theodicée* §173 en Gerhardt IV, p. 217.

[53] Gerhardt III, p. 575.

el universo. Ambos compartían la pretensión de explicarlo todo mediante la sola razón, aún si Spinoza rechazaba rotundamente la revelación, que Leibniz necesitaba conservar, aunque jamás la reconociera como una vía independiente de acceso a la verdad.

Se puede, por lo tanto, sospechar que, por presentar ciertas analogías con su propio pensamiento, el spinozismo significó un peligro para Leibniz. Un peligro que, según Leibniz, en virtud de las paradojas a las que conducía, debía ser abandonado y reemplazado por su propio sistema, en el que la existencia de un Dios teísta era garantizada y, por lo tanto, se aseguraba también la fundamentación del orden religioso, moral y político basado en ese ser trascendente, libre, creador y justo.

En este sentido, la *Ética* y la *Teodicea* pueden considerarse como dos mundos incompatibles que, a medida que el sistema spinoziano sea mejor conocido por los pensadores alemanes, constituirán las dos alternativas entre las que habrá que escoger: la inmanencia o la trascendencia, el monismo o el pluralismo, la univocidad o la analogía, *Deus sive Natura* o un Dios personal providente y creador.

Es así que, a pesar de no caer en la actitud generalizada de combatirlo mediante insultos y términos peyorativos, pero por presentar al spinozismo como un sistema absurdo que no amerita una refutación y al utilizar el término spinozista como un medio para atacar a otros sistemas con los que él también debía competir,[54] Leibniz contribuyó y no poco en la historia de la construcción de la imagen de Spinoza como un ateo y del spinozismo como un sistema fatalista.

Pero quizá la principal contribución de Leibniz en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania fue haber presentado esta doctrina, tal como lo hace en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, como una posición que se encuentra "*un peu trop loins ailleurs*", es decir, "*un poco excesivamente lejos*". Es sin embargo en su *Teodicea* donde queda claro en qué sentido esta doctrina parece excederse: el spinozismo es, según Leibniz, "*un Cartesianisme outré*",[55] una exageración de los principios cartesianos.

---

[54] Leibniz denuncia el germen de un inaceptable panteísmo en el pensamiento de Malebranche, y al hacerlo, refiere a Spinoza (cf. Carta a Bourguet, 22 de marzo de 1714. Gerhardt III, p. 567). Cf. Friedmann, *op.cit.*, pp. 96 y ss. Véase también Bell, *op.cit.*, p. 8.

[55] Leibniz, *Essais de Theodicée* § 393 en Gerhardt VI, p. 350.

La idea de que Spinoza representa una *exageración* de los principios cartesianos se encuentra también en el artículo del *Diccionario histórico crítico* que Pierre Bayle le dedicara a Spinoza.[56] Tanto Leibniz como Bayle atribuirán a esta exageración el hecho de que Spinoza haya concluido tantos absurdos. Spinoza es para ellos un ateo, pues su compromiso con los principios de su propio sistema filosófico lo ha conducido a afirmar la existencia de un Dios que no coincide con el Dios del teísmo. Sería, pues, este exceso lo que había llevado a Spinoza a negar la libertad y a caer en contradicciones, a afirmar la existencia de una única sustancia y a aniquilar las sustancias individuales.

Esta misma idea según la cual el spinozismo es un cartesianismo exagerado determinará años más tarde la lectura que Jacobi hará del spinozismo y lo conducirá a la reivindicación de Spinoza en un sentido muy particular, esto es, en tanto que el sistema de Spinoza constituye el punto más elevado de la historia de la filosofía. En efecto, la opinión según la cual Spinoza es un cartesianismo exagerado será la idea que sintetiza uno de los aspectos de la recepción del spinozismo en Alemania, esto es, el hecho de que la doctrina de Spinoza funciona como el disparador de la discusión en torno a la capacidad de la razón para demostrar la existencia de Dios, la discusión acerca del poder y los límites de la razón humana.

Pero el debate en torno al problema de la naturaleza de la razón en conexión con la doctrina spinoziana ya había sido inaugurado en el territorio alemán algunos años antes. Esta discusión, llevada a cabo por Christian Thomasius y Walther von Tschirnhaus hacia 1688, constituye lo que puede considerarse la primera *Polémica del spinozismo* en suelo alemán.

3. La primera *Polémica del spinozismo*

Mientras que el *Tratado teológico político* tuvo gran circulación en los ámbitos académicos y las primeras refutaciones se basaron mayormente en su lectura directa, la recepción de la *Ética* y su dis-

[56] Si existe una influencia de Bayle en Leibniz o a la inversa, es difícil de decidir. El artículo de Bayle apareció por primera vez en 1696.

cusión pública se demoró hasta bien entrada la década de 1680.[57] Leibniz, quien, como se vio, leyó y estudió la obra inmediatamente después de su aparición, se limitó a realizar algunas notas marginales y no expuso sistemáticamente sus críticas ni las comunicó a sus contemporáneos. Dada su rápida prohibición en Holanda, y a pesar de las ediciones clandestinas que continuaron apareciendo, los ejemplares de las *Obras póstumas* no fueron fáciles de hallar en el territorio alemán. Además, el mensaje de la *Ética* era, comparativamente, mucho más oscuro que el del *Tratado teológico político* y es de esperar que la discusión pública de las ideas allí contenidas tomara más tiempo. Sin embargo, es en el contexto de un debate iniciado en 1688 y motivado principalmente por ciertos conceptos de la *Ética* que la acusación de ateísmo contra Spinoza muestra otro sentido.[58]

En efecto, la *Ética* desencadena una discusión que ya no recurre a la identificación de este sistema con un naturalismo ni tampoco enfatiza su peligro para el orden religioso y político, sino que apunta hacia un aspecto específico de los fundamentos metafísicos del sistema spinoziano, esto es, a su concepción de la razón. Se trata del intercambio que, en 1688, mantuvieron Walther von Tschirnhaus, el mismo que años antes había introducido a Leibniz en el sistema de Spinoza, y Christian Thomasius, profesor de Derecho natural en la Universidad de Leipzig e hijo de Jakob Thomasius –el primero en reaccionar contra el *Tratado teológico político*–, quien ha pasado a la historia como uno de los precursores de la Ilustración alemana. En efecto, su figura presenta diferentes rasgos que pueden ser conectados con el espíritu del movimiento ilustrado. Fue el primer profesor en ofrecer cursos en lengua alemana y es considerado el padre del periodismo alemán, por la fundación en 1688 de la revista mensual titulada *Pensamientos sinceros, cómicos y graves, aunque racionales o Diálogos mensuales sobre libros de toda clase, pero especialmente sobre*

[57] Cf. Mauthner, *op.cit.*, III p. 171. Walther también reconoce este hecho (cf. Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, p. 204).

[58] Esta polémica es abordada en J-P. Wurtz, "*Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius*", *Studia leibnitiana* 13 (1981), pp. 61-75; *Idem*., "*Tschirnhaus et Spinoza*" en Müller, K., Schepers, H. y Totok, W. (ed.), *Theoria cum Praxis*. Studia Leibnitiana Supplementa. Volumen XX, Franz Stiner, Wiesbaden, 1988; Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, pp. 22-25; Otto, *op.cit.*, pp. 83-91 y Czelinsky-Uesbeck, *op.cit.*, pp. 136-141.

libros nuevos, que apareció hasta 1690.[59] Ese año Thomasius se vio forzado a abandonar su puesto en la Universidad de Leipzig, por la influencia del clero y de sus colegas que reaccionaron frente a su defensa de la tolerancia y su oposición a la tortura en los procesos judiciales. En 1694 se marchó a Halle, donde formó parte de la fundación de la universidad de esa ciudad.[60]

La polémica con Tschirnhaus comenzó con la aparición del número de marzo de 1688 de su publicación mensual, los *Monatsgespräche*, en el que Thomasius hace referencia al *Tratado teológico político*. Allí afirma que se trata de un texto que *niega a Dios* e indica que afortunadamente ya ha sido refutado por Musaeus, Dürr y Jakob Thomasius, su padre. Pasa entonces a hablar de la *Ética*, explica que esta obra sigue el método matemático, recurriendo a definiciones, axiomas y demostraciones, describe sus partes y concluye:

> La primera parte es la más peligrosa, porque las otras se fundan en ella, pero es precisamente su ateísmo (*Atheisterey*) lo que conservan. Pues ésta contiene la infame definición de sustancia, *quod fit ens per se subsistens*, de la cual se concluye incorrectamente que sólo existe una sustancia en el mundo, que él denomina Dios pero que no es más que las creaturas tomadas en conjunto. ¿Podría haberse inventado algo más insensato que esto?[61]

La tolerancia profesada por este pensador, en muchos aspectos considerado progresista, no impidió que se expresara con suma dureza contra los ateos. Un texto suyo publicado algunos años más tarde titulado *Introducción a la ética*, evidencia el horror que le generaba el ateísmo. "El ateo cree que él es más noble que las otras

---

[59] *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, editada por Ch. Thomasius. Como es usual, me referiré a esta publicación como *Monatsgespräche*.

[60] Véase Lewis White Beck, *Early German Philosophy*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969, pp. 247 y ss. También Czelinsky-Uesbeck, *op.cit.*, p. 136.

[61] Christian Thomasius, *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*. Tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenäum, Frankfurt am Main, 1972, marzo 1688, pp. 340-341.

criaturas que lo rodean y no honra a nadie, no ama a nadie, no confía en nadie ni teme a nadie más que a sí mismo."[62] El ateo reemplaza a Dios por sí mismo. Por consiguiente, sostiene Thomasius, si un ateo se comporta del mismo modo que lo hacen los hombres creyentes, y hace todo aquello que realiza un hombre virtuoso es por motivos muy diferentes. El ateo lo hace porque *su razón* le enseña que llevar una "vida irracional" lo haría muy infeliz. De este modo, Thomasius sostiene que un hombre que en vez de actuar de modo virtuosos porque la fe en Dios y la piedad se lo exigen, se comporta como un hombre virtuoso únicamente según los dictámenes de su facultad racional, "no se distingue de un simio".[63] Esto es así porque el ateo no hace sino imitar el comportamiento exterior de los otros hombres, al igual que los simios y otros animales podrían imitarlo. Interiormente, sin embargo, su acción no tiene ningún valor moral.

El problema al que apunta este ataque contra los ateos no consiste, pues, en si éstos son elementos nocivos para la paz del Estado y la vida en sociedad. Su comportamiento exterior, en tanto que imita al de los otros hombres que sí creen en Dios y aceptan sus leyes, no pone en peligro el orden moral y social. Al contrario, el problema al que Thomasius apunta se redime al interior del ser humano y se dirige a denunciar a la razón como una facultad que, al imponerse como la fuente de las acciones, en vez de elevar espiritualmente a los hombres, los reduce a animales, a seres miméticos.

Poniendo en evidencia un profundo repudio de las tendencias racionalistas, frente a las que reaccionaba la secta pietista con la que este pensador se encontraba vinculado,[64] Thomasius inicia una batalla contra el spinozismo, en tanto que es un ateísmo que pretende reemplazar al Dios teísta y misterioso por una razón divinizada. Tal como había presentado la *Ética* en el número de marzo de sus *Monatsgespräche* de 1688, la raíz de la *Atheisterey*

---

[62] Thomasius, *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle, 1692, p. 149 (citado en Czelinsky-Uesbeck, *op.cit.*, p. 137). Al respecto, véase el artículo de Günther Gawlick, "*Thomasius und die Denkfreiheit*" en W. Schneiders (ed.), *Christian Thomasius.1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Meiner, Hamburgo, 1989, pp. 256 y ss.

[63] *Ibidem.*

[64] Años más tarde, Thomasius cambiaría de posición y su valoración de la razón se modificaría. Al respecto, véase el artículo de Stephan Buchholz, "*Christian Thomasius: Zwischen Ortodoxie und Pietismus –Religionskonflikte und ihre literarische Verarbeitung*" en W. Schneiders (ed.) *Christian Thomasius.1655-1728... op.cit.*, pp. 248 y ss.

spinoziana ha de descubrirse en la incorrecta utilización por parte de Spinoza de la definición de sustancia. Esto es lo que conduce a la *insensata* identificación de Dios con la totalidad de lo creado y la consiguiente negación de la existencia de un Dios trascendente, personal y creador.

Ahora bien, en ese mismo número de su revista mensual, Thomasius incluyó un comentario sobre un libro publicado en Amsterdam el año anterior: el *Medicina de la mente* de Walther von Tschirnhaus.[65] La reseña tiene como objetivo poner en evidencia que las tesis de este autor son *muy cercanas* a las de los cartesianos. Pero dado que bajo esta denominación se encontraban muchas "sectas" –nombra a Malebranche, Spinoza y Poiret como algunos entre los que habían tomado sus principios de Descartes–, Thomasius señala que es necesario mostrar a cuál de entre ellos sigue Tschirnhaus en sus meditaciones. Para ello, indica las páginas del *Medicina mentis* que se corresponden con los pasajes de otro libro, cuyo título y autor no nombra, pero que reproduce en forma de un conglomerado de citas en latín que abarca tres páginas y que no es sino una selección de las proposiciones principales de la *Ética*. Las dos primeras, significativamente, son "Todo lo que es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse. Dios es la causa inmanente de todas las cosas, no trascendente."[66]

Evidentemente, Thomasius poseía un ejemplar de las *Obras póstumas* en latín y estaba dispuesto a continuar la lucha iniciada por su padre contra Spinoza. Es claro que él mismo considera al spinozismo, en tanto que ateísmo, un peligro para el orden moral, pues efectivamente él está convencido de que la fe en Dios es el fundamento necesario de la moralidad. Por eso los ateos no pueden ser verdaderamente seres morales. Czelinsky sostiene que es justamente la propuesta de Tschirnhaus de fundamentar una ética sin recurrir a la revelación lo que Thomasius no puede aceptar y lo que en definitiva motiva su ataque. [67] Sin duda esto es así. Pero la acusación de Thomasius no apunta a las consecuencias sino a las causas, los fundamentos del ateísmo spinoziano que él cree detectar en el *Medicina de la mente*, esto es, una coincidencia entre

---

[65] Walther von Tschirnhaus, *Medicina mentis*, Amsterdam, 1687.

[66] Thomasius, *Monatsgespräche*, marzo 1688, pp. 421-424.

[67] Cf. Czelinsky-Uesbeck, *op.cit.*, p. 137.

Tschirnhaus y Spinoza en su concepción de la razón humana. Es por ello que la discusión con Tschirnhaus enfrenta a Thomasius a la necesidad de expresar su posición respecto de la razón humana y de la capacidad de esta facultad de fundamentar acciones virtuosas. De este modo, lucha contra lo que él considera que es el núcleo filosófico del spinozismo: la posición según la cual la razón puede demostrarlo todo y fundamentarlo todo, incluso una moral.

La acusación de spinozismo hecha por Thomasius contra el *Medicina de la mente* no es desatinada. Desde su aparición, los lectores han visto en esa obra especialmente la influencia del *Tratado de la reforma del entendimiento*. El acuerdo fundamental entre Tschirnhaus y Spinoza reside en que ambos identifican la virtud con la autodeterminación y la búsqueda de la propia utilidad según la razón; ambos ven en el perfeccionamiento del entendimiento la vía que conduce a la soberanía sobre los afectos y a la posibilidad de sustraerse del orden causal de la necesidad exterior para devenir activos. Esta valorización de la razón, única fuente de normas, máxima autoridad que identifica la vida virtuosa como la no aceptación de los mandatos impuestos por un Dios trascendente, un libro supuestamente sagrado o algún otro hombre, coincide con lo que, como se acaba de ver, Thomasius considera una posición ateísta.

En este sentido, Walther von Tschirnhaus puede ser considerado con cierta razón como el auténtico primer *spinozista* alemán[68] –Matthias Knutzen, si bien pasó a la historia con ese título, no puede, tal como quedó claro más arriba, aspirar legítimamente a serlo–. Tschirnhaus no sólo fue su discípulo directo de Spinoza y comprendió profundamente su sistema, sino que además cumplió la función de difundir el pensamiento spinoziano. Como se dijo, había introducido a Leibniz en el pensamiento de Spinoza en la década de 1670 en París, motivó esta primera polémica del spinozismo en Alemania al publicar su *Medicina de la mente* y, años más tarde, influirá también en la opinión de Wolff acerca de esta doctrina.

Sin embargo, es evidente que Tschirnhaus había deseado evitar el peligro de ser asociado a una doctrina tan difamada. No hay referencias explícitas a Spinoza en su libro y su reacción ante la acu-

[68] Cf. Grunwald, *op.cit.*, pp. 30-32; Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, pp. 22-25; Otto, *op.cit.*, p. 83.

sación de Thomasius es la de intentar defenderse. Lo hizo en un escrito que tituló "Reflexiones apresuradas contra las objeciones" que envió a Thomasius en forma privada. Allí, Tschirnhaus niega el cargo que se le imputa, afirmando que él mismo no enseña la doctrina spinoziana de Dios tal como Thomasius la había presentado en su reseña. Pero además acusa a su acusador de no haber fijado conceptualmente el contenido de la doctrina con la que conecta su propia obra, pues no ha mostrado cuál es su diferencia específica respecto de otros sistemas que se basan en principios similares. Su estrategia es, pues, desautorizar a su crítico, al poner en evidencia su ignorancia respecto del spinozismo y afirmar que éste es conducido más bien por cierta malicia.[69]

Thomasius publicó el texto de Tschirnhaus en el número de junio de los *Monatgespräche* junto con su propia réplica. Allí nombra explícitamente a Spinoza, reitera su opinión de que existe un acuerdo entre la doctrina spinoziana y la de su contrincante no sólo respecto del método, de su concepción de la virtud, de su idea de lo que constituye el *sumum bonum* y de la doctrina del entendimiento, sino también en cuanto a su noción de Dios. Además, a lo largo de todo su escrito, se esfuerza por mostrar que sí conoce suficientemente a Spinoza como para fundamentar su crítica.

Thomasius afirma que lo que caracteriza al pensamiento de Spinoza y lo distingue de otros sistemas –como el de Hobbes y otros naturalistas– es su doctrina de la inmanencia divina. Pues según él, es de la definición de Dios como causa inmanente que se sigue todo su sistema.[70] Así, a pesar de que el *Medicina de la mente* no presenta una tesis explícita acerca de la esencia de Dios, Thomasius se esfuerza por mostrar que la afinidad entre las posiciones de Tschirnhaus y Spinoza reside en que ambos entienden a la divinidad como inmanente al mundo. En efecto, según él, sólo esta doctrina puede fundamentar la posición de Tschirnhaus según la cual el conocimiento de la verdad, particularmente el conocimiento de las leyes físicas, es una vía que conduce al ser humano a participar de la naturaleza divina y a adoptar el punto de vista de Dios. Esto es así dado que sólo ese conocimiento le permite comprender la conexión

---

69 W. von Tschrinhaus, "*Eilfertigen Bedenken wider die Objectiones*" en Thomasius, *Monatsgespräche*, junio de 1688, pp. 761 y ss.

70 Thomasius, *Monatsgespräche*, junio de 1688, p. 827.

que existe entre el devenir de la naturaleza y su propia existencia respecto de la causalidad de Dios. Y es por ello que, según Thomasius, Tschirnhaus estaba forzado a aceptar que por Dios no entiende sino la causalidad física de la naturaleza.[71]

Sea cual fuera su verdadera visión respecto del spinozismo, lo cierto es que Walther von Tschirnhaus es el primer alemán en ser públicamente acusado de "*spinozist*", término que, aparentemente, es utilizado por primera vez por Thomasius en este texto y con un sentido muy particular:

> De esta manera, ciertamente ningún otro filósofo podría pensar, más que si el entendimiento estuviera en nosotros *tamquam in mente infinita seu Deo*. Pero un spinozista debe pensar algo semejante.[72]

Según Thomasius, Los spinozistas no hacen diferencia entre el entendimiento divino y el entendimiento humano, pues postulan una inmanencia del mundo en Dios y de Dios en el mundo y, por lo tanto, una inmanencia del ser humano en Dios y de Dios en el ser humano.

La actitud de Thomasius frene al spinozismo no puede explicarse como la mera reacción contra una doctrina que se oponía a la ortodoxia cristiana o que podía ser peligrosa para el orden social, político o religioso –motivos que habían dominado la reacción temprana contra el *Tratado teológico-político*–. Como sostiene Rüdiger Otto, las causas que explican la ofensiva de Thomasius se encuentran en la diferencia que existe entre las convicciones que lo separan de Tschirnhaus respecto de las competencias y las capacidades de la razón.[73] Mientras que el discípulo de Spinoza no esconde su celebración de la capacidad racional de los seres humanos, Thomasius permanece, en este punto, un fiel representante de la posición pietista ortodoxa, según la cual hay determinadas cosas que la razón no puede conocer y determinados actos y sentimientos que el pensamiento racional no puede inspirar.

---

[71] *Idem.,* pp. 820, 822 y 829. Véase Otto, *op.cit.*, p. 87.

[72] *Idem.*, p. 841. Cf. Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, p. 202.

[73] Otto, *op.cit.*, p. 88.

En efecto, Thomasius acepta la posición según la cual luego de la caída en el pecado, el ser humano pierde la capacidad de acceder al conocimiento de Dios. Por lo tanto, sostiene que está vedado a la razón humana aprehender la esencia de la divinidad así como de las cosas creadas por él. Esto sólo puede ser captado mediante la revelación. De modo que las verdades religiosas no pueden ser conocidas racionalmente, sino que se revelan a los hombres a lo largo de la historia. De este modo, la razón es concebida por este ilustrado al modo de los empiristas, como una facultad que se ocupa únicamente de elaborar los datos provistos por los sentidos. Filosofía y teología son, pues, para Thomasius, dos ámbitos totalmente separados y la razón no puede acceder a las verdades propias de la religión revelada ni tampoco le es dado, una vez aprehendidas, pretender demostrarlas.

Así pues, lo que Thomasius encuentra inaceptable en el *Medicina de la mente* y que conecta con la doctrina metafísica spinoziana y en particular con la tesis de la inmanencia de Dios respecto del mundo, es la posibilidad de una *divinización* del hombre gracias a su razón.[74] El ateo que actúa según los mandatos de su razón, sólo se honra y se teme a sí mismo, había denunciado Thomasius en otro escrito. De modo que el núcleo problemático de esta primera *Polémica del Spinozismo* en Alemania, es la cuestión del poder y el límite de la razón humana. Mientras que Tschirnhaus y Spinoza le reconocen la capacidad de fundamentar una moral puramente racionalista, Thomasius denuncia su imposibilidad de conducir a la verdadera salvación, a la auténtica felicidad humana. El spinozismo representaba, pues, una posición racionalista extrema que se oponía a una concepción teológica del hombre y la Caída, que volvía necesaria la fe y el recurso a un aspecto irracional del ser humano en vistas a su salvación.

Esto se confirma si se considera la indicación de Otto, según la cual es probable que Thomasius haya basado su juicio acerca del spinozismo de Tschirnhaus en la afirmación de Pierre Poiret, frente a quien aquél se habría reconocido espontáneamente como un seguidor de Spinoza.[75] Además, el mismo Poiret había desarrollado una crítica al spinozismo en su libro *Pensamientos racionales acerca*

[74] Cf. *idem*., p. 89.
[75] Thomasius, *Monatsgespräche*, junio de 1688, p. 826.

de Dios, del hombre y del mal publicado por segunda vez en 1685, en donde presenta a Spinoza como el enemigo más peligroso del cristianismo. Según Poiret, el ateísmo de Spinoza radica en el uso activo del entendimiento para la comprensión de la divinidad. Pues, según él, la vía racional sólo conduce a construir un concepto, un ídolo, pero jamás permite aprehender al Dios verdadero y viviente.[76] En el número de marzo de los *Monatsgespräche* de ese mismo año, 1688, Thomasius había elogiado esta refutación del spinozismo.[77] Así, al igual que Poiret, Thomasius considera a Spinoza como un ateísta por su sobreestimación de la razón, que no sólo no le permite conocer al Dios verdadero y lo conduce a afirmar un concepto de Dios falso –como causa física inmanente al mundo– sino que además implica una divinización del ser humano, que él encuentra impía e inaceptable.

Tschirnhaus redactó una respuesta, pero no fue publicada. Probablemente ninguno de los dos quiso agudizar la discusión. La acusación de spinozismo contra Tschirnhaus no tuvo consecuencias más allá de la necesidad de defenderse de ella y de cuidarse, en lo sucesivo, de no aparentar serlo. Sin embargo, esto no impidió que años más tarde se expresara con franqueza frente a Wolff respecto de la inexactitud de la opinión comúnmente aceptada acerca del spinozismo.

[76] P. Poiret, *Cogitationes rationales de Deo, homine et malo*, 1685. Véase Otto, *op.cit.*, p. 90.

[77] Thomasius, *Monatsgespräche*, marzo de 1688, p. 333.

Capítulo III

Ateo, virtuoso, absurdo, sistemático, fatalista, místico y emanacionista. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Durante los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII, el interés por Spinoza entre los hombres cultos de Europa y especialmente entre los alemanes motivó nuevas investigaciones acerca de su doctrina. Prueba de ello son una serie de textos publicados en el plazo de diez años que abordan el pensamiento y la vida de Spinoza y, si bien lo hacen desde un punto de vista crítico, lo interpretan y lo exponen bajo aspectos novedosos. Se trata, en primer lugar, de tres escritos biográficos: el célebre artículo que el francés Pierre Bayle le dedicó en su *Diccionario histórico y crítico*, publicado en 1697 y aumentado y corregido en su segunda edición de 1702; el texto de Sebastian Kortholt incluido como Prefacio en la segunda edición del libro de su padre, Christian Kortholt, *Sobre los tres impostores*, que apareció en 1700; y la *Breve, pero fidedigna biografía de Benedictus de Spinoza* escrita por el pastor luterano alemán Johannes Colerus, publicada en 1705 en Amsterdam. A estos se añaden otros dos textos escritos por autores alemanes, fundamentales para la recepción del spinozismo: *El spinozismo en el judaísmo* publicado en Amsterdam en 1699 por Georg Wachter y *La estúpida fatalidad*, publicado en 1708 por Johann Conrad Dippel.

La importancia de los escritos de Bayle, Sebastian Kortholt y Colerus en la historia de la recepción del spinozismo se constata al observar que, hasta bien entrado el siglo XVIII, éstos constituyeron la principal fuente de conocimiento acerca de Spinoza en toda Europa y sustituyeron en muchos casos la lectura directa de sus obras, que no sólo eran difíciles de conseguir sino también de comprender. Si bien estos escritores reiteraban muchas de las acusaciones que ya se habían lanzado en contra del Filósofo maldito, sus estudios enfatizan dos aspectos que contribuyen a que la imagen de Spinoza presentada por ellos sea problemática. Primero, la afirmación de que, a pesar de ser un ateo malvado, aparentemente Spinoza habría llevado una vida *virtuosa*. Segundo, el hecho de que, mientras S. Kortholt

y Colerus denuncian su doctrina como manifiestamente absurda, Bayle destaca el carácter *sistemático* del pensamiento spinoziano. Los escritos de Wachter y Dippel también tuvieron una amplia difusión en los ámbitos cultos alemanes y gran influencia en los protagonistas de la Polémica del spinozismo. Ambos contribuyeron en la construcción de la imagen de Spinoza como el Filósofo maldito, acentuando elementos diferentes pero igualmente inaceptables de su doctrina.

El resultado de toda esta bibliografía anti-spinozista fue la cristalización de una imagen de Spinoza compleja y en ciertos aspectos contradictoria que, si bien contribuyó a oscurecer su pensamiento y recubrirlo de incontables prejuicios, también cumplió la función de mantener despierto el interés del público alemán por la multifacética y escandalosa doctrina spinoziana.

1. El ateo virtuoso

La paradoja de Spinoza como un ateo virtuoso no es una novedad descubierta por sus biógrafos de fin de siglo XVII. Durante su vida y antes de la publicación del *Tratado teológico político*, Spinoza, excomulgado del judaísmo y sospechado de ateísmo por no pertenecer a ninguna religión, por adherir a una doctrina según la cual Dios se confunde con la naturaleza, gozaba sin embargo de una reputación como un individuo pacífico y de buena conducta, volcado a la investigación científica. Esto, que muchos podrían considerar una paradoja, es confirmado por los bosquejos biográficos de Bayle, Sebastian Kortholt y Colerus. El reconocimiento de su virtud práctica, sin embargo, no fue suficiente para que alguno de ellos aceptara que Spinoza no era culpable de ateísmo. Al contrario, todos ellos lo denunciaron como un hombre malvado y le reprocharon haber presentado una doctrina monstruosa bajo un aspecto de verdad.

En 1700 Sebastian Kortholt preparó y publicó una segunda edición del exitoso libro de su padre *Sobre los tres impostores*, al que añadió un Prefacio, redactado por él mismo hacia 1697 durante una estadía en La Haya, que consiste principalmente en un bosquejo de la vida y carácter de Spinoza. Este breve relato de la vida

de Spinoza se basa en los datos aportados por el *Prefacio* de Jelles a las *Obras póstumas*, en la primera versión del artículo del *Diccionario histórico y crítico* de Bayle, que había aparecido poco antes y en una carta del consejero Greiffenkranz, quien había tenido contacto personal con el filósofo. Además, recopila algunos testimonios directos del hospedero de Spinoza, el pintor van der Spyck, y se cree que probablemente se entrevistó con Colerus, quien había realizado investigaciones sobre Spinoza buscando datos acerca de su vida entre quienes lo habían conocido personalmente y que algunos años después, publicaría su propia biografía de Spinoza basada en estas investigaciones.[1]

El texto no deja dudas respecto a la repugnancia que Spinoza genera en este autor. Mediante la exposición de ciertos detalles de su vida, que confirmarían en la práctica su ateísmo teórico, el *Prefacio* parece intentar fortalecer el juicio contenido en el cuerpo del libro acerca del intolerable ateísmo del filósofo que había decidido llamar *Dios* a todo el universo. En este sentido, Sebastian Kortholt caracteriza a Spinoza como "*gratis malus Atheus*",[2] esto es, como un hombre que *sin razón alguna* fue un ateo *malvado*. La infundada malignidad que este profesor de la ciudad de Kiel adjudica al filósofo, sin duda se conecta con el juicio de su padre, según el cual Spinoza, consciente de lo que emprendía, decidió engañar a sus lectores y discípulos –a quienes, según él, "imbuía gratuitamente la perversidad de sus opiniones"[3]– presentando como Dios a la naturaleza. Esto equivalía, según él, a la negación de la verdadera divinidad. El naturalismo, transformado por Spinoza en un sistema filosófico que enseñaba y difundía a través de sus escritos, un sistema filosófico que no conducía sino a absurdos y errores por no tener un fundamento verdadero, no fue, según Kortholt, el resultado de un error, ni una acción equivocada. Había sido una decisión tomada con deliberada *malicia*.

Sin embargo, este biógrafo de dudosa imparcialidad parece estar dispuesto a aceptar que este ateo malvado fue, al mismo tiempo, un

---

[1] Cf. Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 21.

[2] Sebastian Kortholt, *Praefatio* en Christian Kortholt, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1700 (2°ed.). Cito este texto según es reproducido en Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I, p. 76, doc. 4.

[3] *Ibidem*; trad. cast.: Domínguez en *Idem.*, (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 93.

hombre aparentemente virtuoso. La paradoja se fundamenta en la suposición de que las convicciones teóricas se conectan directamente con acciones prácticas y remite a la idea de que únicamente un creyente, un hombre piadoso, puede ser sujeto de virtudes. A pesar de su horrible ateísmo, dice, este filósofo no tuvo conductas reprobables: no abusó del vino y llevó una vida austera, pagaba a su hospedero una suma muy baja y gastaba muy poco dinero por año, no era codicioso y "jamás salió de la boca de Spinoza un juramento o una palabra irreverente contra Dios".[4]

Un único vicio logra encontrar Kortholt en Spinoza: la avidez de gloria. Según su retrato, el judío solía conversar con hombres importantes, a quienes recibía en su casa y con quienes discutía asuntos de Estado, "pues pretendía tener renombre de político, y su inteligencia y reflexión le llevaban a predecir con perspicacia el futuro".[5] Además, fue por orgullo que Spinoza se expuso a ser cruelmente despedazado con sus amigos, los hermanos De Witt, "con tal que a una vida breve siguiera una carrera eterna de gloria".[6] Pero según S. Kortholt no fue la multitud la que acabó con la vida de este perverso ateo sino el trabajo nocturno y el agotamiento que lo llevaron a la enfermedad. "Demasiado diligente", escribe, "se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros los elucubró de las diez de la noche a las tres de la madrugada".[7] Acerca del momento de su muerte, dice que, acompañado solo por un médico, exhaló plácidamente su alma impura y su último aliento.

En lo referente al legado de Spinoza, Sebastian Kortholt se alegra de que éste no hubiese terminado antes de morir una supuesta traducción de la Biblia al latín, celebra que el público no tuviera que enfrentarse a la obra de Dios por él corrompida e indica que entre sus libros tampoco se encontró un *Tratado acerca del arco iris*, que Spinoza mismo habría quemado frente a otros testigos. Indignado, escribe:

[4] *Ibidem*; trad. cast.: *ibidem*.

[5] *Ibidem*; trad. cast.: *ibidem*.

[6] *Ibidem*; trad. cast.: *ibidem*.

[7] *Ibidem*; trad. cast.: *idem*., p. 92.

> ¡Ojalá también hubiera destruido con el fuego vengador los demás trabajos, que habían de proyectar las tinieblas sobre la luz de la clarísima verdad, engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las llamas inextinguibles![8]

La paradoja del ateo virtuoso vuelve a aparecer en el artículo de Pierre Bayle, que había sido publicado en 1697 en la primera edición de su *Diccionario histórico y crítico.* Pocos años más tarde, en 1702, esta obra exitosísima fue reeditada. En esta segunda versión, Bayle aumentó y mejoró su texto sobre Spinoza. Agregó algunos datos y corrigió otros a partir del Prefacio de Sebastian Kortholt, con quien había entrado en contacto epistolar. Basándose en la traducción francesa del *Tratado teológico político* y en la versión latina de las *Obras póstumas*, este francés radicado en Rotterdam se preocupó además por recopilar todo aquello que se había escrito acerca de Spinoza, tal como se desprende de las abundantes referencias bibliográficas que se encuentran en las notas marginales de su artículo.

Bayle retrata a Spinoza como un hombre comprometido con la búsqueda racional de la verdad, que rechazó toda coacción de conciencia y que, por lo tanto, no dudó en exponer libremente sus dudas acerca de la religión judía ante sus maestros. Insatisfecho con las respuestas y sin aceptar el soborno que los rabinos le habrían ofrecido a cambio de que se adecuara exteriormente al ceremonial, Spinoza rompió con su religión por completo. Finalmente, fue excomulgado y, como respuesta, habría escrito en español una apología a su salida de la Sinagoga, la cual se encontraría fragmentariamente en su *Tratado teológico político*, que Bayle no duda en caracterizar como un "libro pernicioso y detestable, donde se cuelan todas las semillas del ateísmo que se ven al descubierto en las *Opera Posthuma*".[9]

Tal como es presentado en el Prefacio de Jelles a las *Obras póstumas* y en el bosquejo biográfico de Kortholt, Bayle asegura que Spinoza fue un hombre por completo dedicado a la meditación y a

---

[8] *Ibidem.*; trad. cast.: *idem.*, p. 94.

[9] Bayle "Spinoza", *op. cit.*, p. 255; trad. cast.: Bahr en P. Bayle, *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, Ed. de la FFyL-UBA, Buenos Aires, 2003, p. 323.

la experimentación con telescopios y microscopios, por lo que prefirió llevar una vida apartada, instalado en el campo. Por los mismos motivos –la búsqueda de la tranquilidad necesaria para su trabajo intelectual– habría rechazado el ofrecimiento de una cátedra en Heidelberg. También Bayle contribuye a la imagen de un Spinoza solitario que prefiere permanecer confinado durante meses en su habitación, dedicado a los libros y la meditación filosófica. Sin embargo, suaviza este retrato con el siguiente pasaje:

> Los que solían visitar a Spinoza y los campesinos de las aldeas en las que vivió retirado durante algún tiempo, lo recuerdan como un hombre de trato agradable, afable, honrado, servicial y muy correcto en sus costumbres. Esto es extraño, pero en el fondo no resulta más sorprendente que ver gente que vive muy mal aunque tenga una plena persuasión del Evangelio.[10]

En el comentario a este párrafo, y remitiendo explícitamente al Prefacio de *Sobre los tres impostores*, Bayle asegura que Spinoza jamás juraba, jamás hablaba con irreverencia de Dios, asistía a veces a los sermones y exhortaba a otros a concurrir a los templos, no se preocupaba por el vino, ni por la buena comida, ni por el dinero.[11] Finalmente, sin hacer caso a los rumores, Bayle sostiene que Spinoza murió convencido de su ateísmo y que no quiso que se diera su nombre a una secta.[12]

Al igual que Jelles y que S. Kortholt, aunque sin el tono apologético del primero y sin el evidente fastidio del segundo, Bayle admite que Spinoza, el ateo, había llevado una vida de buena conducta. Sin embargo, este autor no se escandaliza ni se sorprende por esto. Que Spinoza haya llevado una vida virtuosa no es para él más extraño que el hecho de que muchos hombres religiosos se conduzcan de un modo considerado malo.

Poco después apareció una nueva biografía de Spinoza, más extensa y completa, escrita por Johannes Colerus –o Köhler–, un pastor de origen alemán designado para presidir la comunidad luterana

---

[10] *Idem*. pp. 257-8; trad. cast. *idem*., pp. 329-330.

[11] Cf. *idem*. p. 257.

[12] Cf. *idem*. p. 265.

de Amsterdam primero y de La Haya en 1693. En esa ciudad conoció a van der Spyck, miembro de su parroquia, y no sólo se hospedó en la casa donde había funcionado la pensión de la viuda van der Werve, donde también había vivido Spinoza, sino que ocupó su misma habitación.

En 1705, Colerus publicó un libro en holandés sobre la resurrección de Jesucristo, contra Spinoza y adjuntó a este texto su *Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas*.[13] La obra fue probablemente escrita en latín o alemán y traducida al holandés por alguno de los miembros de la comunidad luterana. Al año siguiente fue traducida al inglés y al francés, versión que sirvió de fuente para dos traducciones al alemán, publicadas en 1733 y 1734.

Este pastor luterano ortodoxo sintió gran interés por la vida y la obra de Spinoza. Recogió durante veinte años noticias y datos de quienes lo conocieron, principalmente de van der Spyck y su mujer. Leyó sus obras. Extrajo datos del Prefacio de Jelles, de la versión holandesa del artículo de Bayle y, tal vez a través de éste, de la biografía de Kortholt. Analizó los libros en los que se lo mencionaba y estudió las críticas a sus doctrinas. Como Bayle, Colerus presenta tanto la biografía de Spinoza como un breve bosquejo de su doctrina filosófica y, asimismo, mantiene la doble actitud de, por un lado, refutar su pensamiento y, por el otro, admirar sus buenas costumbres. Por esto último pronto se ganó la sospecha de *crypto-spinozista*.[14]

Colerus sostiene que Spinoza fue un ateo, pues negó la existencia de Dios –el Dios verdadero, es decir, el del teísmo–. Estas convicciones habrían surgido muy temprano en su vida, al iniciarse en el estudio de la filosofía y el latín con Franz van den Enden quien, según Colerus, además, intentaba imbuir a sus alumnos las primeras semillas y los principios del ateísmo.[15]

---

[13] J. Colerus, *Korte dog waaragtige levensbeschriyving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgestelt*. El libro original, de 1705, falta. Existe, sin embargo, una reproducción de 1880, según el ejemplar de la Koninklijke Bibliotheek de La Haya. Freudenthal reproduce el texto en su versión alemana.

[14] Cf. Grunwald, *op.cit.*, p. 26.

[15] Cf. Colerus, *Korte dog waaragtige levensbeschriyving van Benedictus de Spinoza*... en Freudenthal/Walther, *op.cit.*, t. I p. 10.

Colerus también brinda datos acerca de la vida austera y tranquila del renombrado ateo. Basándose en los cuadernos contables que van der Spyck conservaba, admite que "es casi increíble cuán económica y moderadamente vivió, no forzado por la necesidad exterior, puesto que se le ofreció dinero suficiente, sino porque era sobrio por naturaleza y fácil de contentar".[16] Tampoco se preocupaba por cómo iba vestido. No era codicioso y prefirió no recibir la pensión anual que su amigo Simón de Vries le había ofrecido para vivir más holgadamente, aduciendo que no tenía necesidad de nada y que aquello más bien le distraería de sus ocupaciones y meditaciones. Tampoco quiso ser declarado su heredero y de su padre, relata Colerus, no aceptó heredar más que una buena cama.

El pastor describe a Spinoza como un hombre sencillo, afectuoso y asequible en su trato cotidiano, que sabía dominar admirablemente sus pasiones. Consolaba a los enfermos y aconsejaba a los niños ser obedientes y seguir la religión revelada. Cuenta que, cuando sus hospederos regresaban del servicio religioso, a menudo les preguntaba acerca del sermón que habían escuchado. Incluso, señala Colerus, Spinoza tenía en alta estima a su predecesor, el pastor luterano Cordes, cuyos sermones en algunas ocasiones había ido a escuchar. Pasaba mucho tiempo dedicado a su meditación, sin molestar a nadie, afirma el alemán, y cuando se cansaba, bajaba a hablar con los hospederos de lo que sucedía, aún de cosas sin importancia. Para distraerse, fumaba una pipa de tabaco y a veces estudiaba insectos con su microscopio o "se procuraba unas arañas y las hacía pelearse entre sí o buscaba algunas moscas, las echaba en la tela de una araña y contemplaba con tal placer esa batalla que hasta se echaba a reír".[17]

El tono benevolente de la biografía desaparece cuando Colerus pasa al análisis de los escritos de Spinoza. Su desagrado es constantemente remarcado. Acerca de los *Principios de la filosofía de Descartes*, exclama: "¡Oh, si este hombre se hubiera detenido aquí, aún cabría dejarlo pasar por un filósofo sincero!".[18] Respecto del *Tratado teológico político*, cita las críticas de Spizelius y Blijenbergh y asegura que después de haberlo leído varias veces de principio a fin, no ha hallado nada que haya podido provocar en él algún titubeo acerca

---

[16] *Idem*., p. 16; trad. cast.: Domínguez en *Idem*., (comp.), *Biografías...*, *op.cit*., p. 111.
[17] *Idem*., p. 20; trad. cast.: *idem*., p. 114.
[18] *Idem*. p. 30; trad. cast.: *idem*., p. 118.

de la solidez de la verdad evangélica y denuncia sus argumentos como falaces. Finalmente, Colerus habla de la publicación de las *Obras póstumas* –que caracteriza de "malditas lanzas"[19]– y se detiene particularmente en la *Ética*. Su objetivo, al examinar y reproducir las ideas absurdas e impías de Spinoza es, según él, causar en los lectores cristianos terror y aversión hacia los escritos y enseñanzas de este hombre.

Si bien al leer sus hermosas definiciones de Dios, advierte Colerus, alguien podría pensar que se trata de un filósofo cristiano, "tan pronto se examina esto a plena luz, se ve que su Dios no es Dios, sino un no-dios"[20]. Es que este supuesto Dios de Spinoza no es sino la causa inmanente del universo. Como Kortholt, Colerus parece querer desenmascarar el verdadero sentido de la doctrina spinoziana y desvelar el engaño al que conducen sus palabras. Al identificar a Dios con el universo, Spinoza debe aceptar que la divinidad sea conforme a éste. "Como el universo es finito, él hace a Dios finito",[21] señala, y lo identifica con la materia en la que obra. Además, ya que en Spinoza el mundo y todas sus creaturas pertenece a la naturaleza de Dios y Dios es causa *necesaria* de todas las cosas, no puede existir pena ni castigo ni juicio ni resurrección ni salvación. Pues esto significaría que "Dios debería castigar o premiar su propia obra, por él mismo producida de forma necesaria".[22] Por todo esto, concluye que se trata del más "infame ateísmo"[23] que jamás se haya visto. Nuevamente, el ateísmo que Colerus atribuye a Spinoza consiste en la negación del Dios teísta y es asimilado a la posición teórica del naturalismo y a la doctrina del fatalismo. Afirmar que Dios es la totalidad de la naturaleza implica la necesaria negación del Dios trascendente, libre y personal. Implica, además, que no hay libertad para los hombres ni salvación. Colerus reconoce, pues, que el ateísmo spinoziano se fundamenta en una teoría filosófica. Sin embargo, en tanto que teoría, no le atribuye ningún valor sino que se apresura a mostrar las consecuencias prácticas inaceptables de esa posición.

---

19 *Idem*. p. 42; trad. cast.: *idem*., p. 123.
20 *Idem*., p. 44; trad. cast.: *idem*., p. 124.
21 *Idem*. p. 46; trad. cast.: *idem*., p. 125.
22 *Idem*. p. 48; trad. cast.: *idem*., p. 126.
23 *Ibidem*.; trad. cast.: *ibidem*.

Luego de mencionar a todos los *héroes* que, incitados por Dios para su gloria y la defensa de la religión cristiana, atacaron con éxito a Spinoza, el texto concluye con un capítulo acerca de la muerte de Spinoza, sobre la cual el autor se sorprende de haber encontrado tantas descripciones trastocadas que no pudo confirmar. A pesar de no presentar los rumores que considera infundados, Colerus reproduce las cuentas de un barbero, del empleado de la funeraria, de dos hojalateros y de un tendero francés, que, al reclamar el pago de lo que se les debía, se referían al deudor como "el bienaventurado Spinoza". Irritado, escribe:

> Estos señores no debían saber sobre qué fundamentos había construido Spinoza, pues, de lo contrario, no hubieran juzgado tan a la ligera con la palabra bienaventurado. O es que quizá la han escrito en el sentido que se le suele dar actualmente, según el cual también a los hombres malvados, que han expirado sin ninguna señal de penitencia o conversión de sus pecados, se les llama bienaventurados o de santa memoria.[24]

Así pues, es claro que también para Colerus Spinoza fue *un Filósofo maldito*. El hecho de haber construido una doctrina filosófica fundándose en el principio naturalista y la consecuente negación de la existencia del Dios trascendente de las religiones hace de Spinoza un *malaventurado*. Todos los testimonios acerca de su virtud no son suficientes para convencer a este pastor protestante, preocupado por el efecto del spinozismo sobre sus parroquianos, de que Spinoza pudo haber sido un hombre bueno. Su sistema, por otro lado, es según él, irremediablemente absurdo.

2. Ateo de sistema

A diferencia de Kortholt, quien reprocha a Spinoza haber utilizado un concepto falso de Dios de manera engañosa, y a diferencia de Colerus, para quien las definiciones y demostraciones spinozianas no se fundan en razones sino que son meras falacias y engaños, la gran contribución de Bayle en el proceso de recepción del spino-

[24] *Idem*. p. 82; trad. cast.: *idem*., p. 140.

zismo durante el siglo XVIII es, en mi opinión, haber destacado el aspecto sistemático de la doctrina spinoziana. Esto aparece ya en las primeras líneas de su artículo:

> Judío de nacimiento, después desertor del judaísmo y finalmente ateo; era de Amsterdam. Fue un ateo de sistema, con un método totalmente nuevo, aunque el fondo de su doctrina era común a varios otros filósofos antiguos y modernos, europeos y orientales.[25]

La calificación que hace Bayle de Spinoza como el "*athée de système*" remite, en primer lugar, a su comprensión del tipo de vida que llevó el filósofo: Spinoza es un ateo de sistema, pues es un *ateo en la teoría*, no en la práctica –entendiendo aquí por "práctica" el comportamiento exterior y asumiendo que convicciones ateístas implican una conducta contraria a la moral basada en la religión teísta–. A lo largo de su artículo, Bayle afirma que el judío excomulgado, el hombre sin religión, había llevado una vida más virtuosa que muchos hombres declaradamente religiosos. Pero, en segundo lugar, la expresión *ateo de sistema* alude a la *unidad sistemática* de su ateísmo: Spinoza es un ateo que funda su posición en un sistema cerrado, completo, racional.[26] Esto último es lo que Bayle encontraba inaceptable.

En efecto, al identificarlo como un *ateo sistemático*, Bayle establece que *Maledictus* Spinoza había negado la existencia de Dios en el plano de las teorías filosóficas. El enorme peligro de su filosofía residía, pues, justamente en ese hecho, ya que el spinozismo surgía como una alternativa teórica fundada y coherente que, según él, era sin embargo inaceptable.

Bayle caracteriza la doctrina atea de la *Ética* como "la hipótesis más monstruosa que se puede imaginar, la más absurda, la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro entendimiento".[27] Lo inadmisible es, para él, que Spinoza estuviera

---

[25] Bayle "Spinoza", *op.cit.*, p. 253; trad. cast.: Bahr en P. Bayle, *Diccionario histórico y crítico* (antología), *op.cit.*, p. 315.

[26] Véase Czelinsky-Uesbeck, *op.cit.*, p. 53.

[27] Bayle, "Spinoza", *op.cit.*, p. 259; trad. cast.: Bahr en P. Bayle, *Diccionario histórico y crítico* (antología), *op.cit.*, pp. 332-3.

convencido de que su doctrina, que niega la existencia de Dios, estaba fundada en razones, podía ser demostrada e incluso transmitida, enseñada. Así pues, si bien esta posición filosófica no es novedosa –según él, desde mucho tiempo antes había quienes creían que *todo el universo no es más que una sustancia*, y que Dios y el mundo no son más que *un solo ser*–, Bayle atribuye a Spinoza el dudoso mérito de haber sido "*el primero* en reducir el ateísmo a sistema y en hacer de él un cuerpo de doctrina ligado y tejido a la manera de los geómetras".[28] El problema parece ser, pues, especialmente el aspecto metódico y sistemático, el racionalismo exacerbado de Spinoza, y no tanto las conclusiones a las que lo conducen sus principios, pues en tanto tales, ya eran conocidas y habían sido defendidas por diferentes filósofos a lo largo de la historia. El problema es haber pretendido que la razón humana podía demostrar de un modo absoluto, al igual que los geómetras demuestran sus teoremas, la posición según la cual no hay más que un solo ser, una sola sustancia.

En este sentido, Bayle considera que fue el abuso que hizo de ciertas máximas de Descartes, lo que condujo a Spinoza al precipicio.[29] Como Leibniz, Bayle parece atribuir el ateísmo spinoziano a un exceso, a una extralimitación. Spinoza habría caído en el precipicio del ateísmo sin quererlo, *por haber abusado* de ciertas máximas cartesianas.

Bayle ofrece una refutación de este sistema, que consiste en mostrar sus contradicciones internas y en denunciar los absurdos a los que conduce. Para esto, presenta los conceptos spinozianos de sustancia, atributos y modos, y concluye que el Dios de Spinoza es la única sustancia, el único ser y es causa inmanente de todos los cuerpos y todas las almas, que no se diferencian de él. Este Dios, además de ser identificado con la extensión, sería *el único agente y el único paciente*, de modo que, por un lado, Spinoza debería atribuirle todos los crímenes que se comenten así como todas las imperfecciones del mundo y, por otro, contradiría el principio según el cual las

---

[28] *Idem.*, p. 253; trad. cast.: *idem.*, p. 315. Bayle ofrece una larga lista de personas que abrazaron la misma doctrina, entre quienes incluye a Platón, Aristóteles y Pedro Abelardo.

[29] Cf. *Idem.*, p. 258. Esta idea de la inocencia de Spinoza, que se excede en su pensamiento, que lleva demasiado lejos sus supuestos, será retomada por Mendelssohn en sus *Diálogos filosóficos*, de 1755.

modalidades incompatibles exigen sujetos diferentes, lo cual supone "el derrumbamiento de los primeros principios de la metafísica".[30] Así, el Dios inmanente de Spinoza es para Bayle una monstruosidad tanto en el sentido de sus implicancias prácticas, morales –ya que Dios sería el responsable del mal en el mundo– como en sentido lógico –pues Dios sería el sujeto al que se le adjudican predicados contradictorios–. Que Dios, protesta Bayle, "*modificado en turco*" haga la guerra contra sí mismo "*modificado en húngaro*", es algo que sobrepasa "todos los desarreglos quiméricos de las cabezas más locas que se hayan encerrado alguna vez en un manicomio".[31]

Sin embargo, Bayle reconoce que las dificultades a las que se enfrenta Spinoza son las dificultades a las que se han enfrentado todos los pensadores que han intentado hacer lo mismo que él, esto es, fundar un sistema racional:

> Se diría que la providencia castigó de manera particular la audacia de este autor, cegándolo de tal forma que, *para huir de las dificultades que podían causar problemas a un filósofo*, cayó en confusiones infinitamente mayores y tan visibles que ningún entendimiento recto sería capaz de negarlas. Los que se quejan de que los autores que intentaron refutarlo no tuvieron éxito confunden las cosas: *querrían que desaparecieran completamente las dificultades a las que él sucumbió*; les debería alcanzar, sin embargo, con que se derribara totalmente su supuesto, algo que han conseguido hasta sus más débiles adversarios.[32]

Las dificultades imposibles de resolver son, según Bayle, las siguientes: que la materia sea eterna y diferente de Dios, que ella haya sido producida de la nada y que un espíritu infinito y libre, creador de todas las cosas, haya podido producir el mundo tal como existe. La razón humana es incapaz de dar respuesta a estas cuestiones, porque la razón no se acomoda a la idea de una materia que existe necesariamente, desprovista de actividad y sometida al poder de otro principio. La razón no puede tampoco concebir un acto voluntario

---

[30] *Idem*. p. 261; trad. cast.: Bahr en P. Bayle, *Diccionario histórico y crítico* (antología), *op.cit*., p. 340.

[31] *Ibidem*.; trad. cast.: *idem*., p. 342.

[32] *Idem*. pp. 259- 263; trad. cast.: *idem*., pp. 333-7. Subrayado mío.

por el cual a partir de la nada se crea una sustancia. Bayle explica esto haciendo referencia al principio de los antiguos *ex nihilo nihil fit* (nada proviene de la nada) y que, según él, "nos obliga a soltar la presa en caso de que hayamos empezado a concebir algo acerca de la creación."[33] Finalmente, la razón humana no logra explicar cómo puede ser que un Dios infinitamente bueno y libre, pudiendo haber creado creaturas siempre santas y felices, haya preferido hacerlas malas y desgraciadas; cómo puede existir el pecado en un mundo regido por una providencia justa, libre y buena.

Según Bayle, la pretensión de dar una respuesta a estas cuestiones condujo a Spinoza a la identificación de Dios con la materia y a postular que éste actúa en sí mismo, como causa inmanente y necesaria. De esta manera se evitan las aporías en las que cae la razón al intentar concebir una creación a partir de la nada –pues la materia, como Dios, es infinita–, al pretender explicar la productividad de la materia –pues su poder es el poder mismo de Dios– y se anula también el problema de justificar la existencia del mal en el mundo –pues los errores, los crímenes, el dolor son *modalizaciones* de este Dios, tan necesarias como cualquier otra cosa–. Sin embargo, esto no es suficiente para que Bayle acepte su sistema:

> Pésese, por favor, en una balanza precisa los tres inconvenientes que él quería evitar y *las consecuencias extravagantes y abominables* de la hipótesis que siguió; se encontrará que su elección no es la de un hombre de bien ni la de un hombre de juicio.[34]

Bayle rechaza así el sistema de Spinoza, pero no porque tenga razones mejor fundadas para adherir a alguna otra hipótesis que explique satisfactoriamente lo mismo que Spinoza logra explicar. Sino porque según él, el spinozismo contiene conceptos absurdos y consecuencias morales inaceptables. Bayle combina esta estrategia de refutación por las consecuencias inaceptables con la del desenmascaramiento mediante la razón de las inconsecuencias y absurdos que Spinoza comete en sus demostraciones. Sin embar-

---

[33] *Idem.*, p. 262; trad. cast.: *idem.* p. 345. Esta misma idea será retomada por Jacobi, para quien el espíritu del spinozismo consiste en la afirmación del principio según el cual *nada proviene de la nada* y en aplicarlo hasta sus últimas consecuencias.
[34] *Ibidem.*; trad. cast.: *idem.*, p. 346. Subrayado mío.

go, esta segunda vía refutatoria se ve suavizada en Bayle, cuando se descubre que, según él, la razón no logra dar una respuesta positiva y definitiva a las dificultades que condujeron a Spinoza a su sistema. Bayle esboza así, en parte, el camino que, algunas décadas más tarde, tomará F. H. Jacobi, esto es, poner en evidencia que el spinozismo conduce al abismo, porque *todo* racionalismo conduce al spinozismo. La contrapropuesta de Bayle es permanecer en la hipótesis cristiana pues, en lo que tiene de claro, es más clara que la spinozista.[35] Por otra parte, promete un bien infinito después de la muerte y procura muchos consuelos, mientras que la de Spinoza no promete nada más allá de este mundo y nos hace perder la confianza en las plegarias y los remordimientos.[36]

La difusión del *Diccionario histórico y crítico* fue enorme y su gran éxito motivó numerosas reediciones. Hacia 1740 se había reeditado siete veces. Fue traducido a varias lenguas: al holandés en 1698, al inglés en 1710 y al alemán en 1741 por J. C. Gottsched. Dada su gran circulación, este texto se transformó en el principal medio de divulgación del spinozismo en toda Europa y generó gran interés por esta doctrina entre el público culto. Para muchos, el artículo de Bayle fue la única fuente de datos acerca de la vida y doctrina de Spinoza.[37]

---

35 Bayle sostiene que hay una gran diferencia "entre no comprender la posibilidad de algo y comprender su imposibilidad" (Bayle, *idem.*, p. 262; trad. cast.: *idem.*, p. 346). Mientras que comprendemos la imposibilidad de la doctrina spinoziana, no comprendemos la posibilidad de la hipótesis cristiana para explicar la creación, la existencia del mal, y otros puntos que, necesariamente, la razón humana no puede explicar.

36 Basándose en este y otros textos de Bayle, F. Bahr señala que éste tuvo que ser consciente de la debilidad de su argumentación y que "apelaba tramposamente a una defensa retórica invitando al lector a pensar aquello que la pluma no declaraba" (Fernando Bahr, "Spinoza en el Dictionnaire de Pierre Bayle" en Tatián, D. y otros, *Primer Coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 2005, p. 47). Aquello que el lector puede deducir por sí solo sería, según Bahr, por un lado, que el cristianismo no implica menores problemas lógicos y que su elección no obedece a su certeza filosófica sino a una necesidad que, en última instancia, es política (cf. *idem.*, pp. 48 y ss). Así, aun cuando Bayle no se estuviera comprometiendo con una defensa oculta de Spinoza, su apología del cristianismo sería voluntariamente frágil.

37 Entre ellos, Bahr nombra a Voltaire, Diderot y Hume (cf. Bahr, "Spinoza en el Dictionnaire de Pierre Bayle", *op.cit.*, p. 41). Al respecto, véanse Meinsma, *op.cit.*, p. 2; Czelinsky-Uesceck 2007, pp. 52-3 y G. Sauder, "*Bayle-Rezeption in der deutschen*

La caracterización de Spinoza como un *ateo de sistema* con un *método totalmente nuevo* que Bayle expone en su artículo fue recogido por numerosos autores. Entre otros, por J. F. Buddeus, teólogo luterano de Jena, que en 1701 dio a la imprenta un tratado dedicado al análisis de esta forma peculiar de ateísmo, titulado *Exercitatio histórico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, en donde el ateísmo spinoziano es sistematizado bajo término técnico *Spinozismus*. En 1717 este mismo autor publicó en alemán sus *Principios del ateísmo y de la superstición*, en donde afirma que Spinoza fue el primero en asentar sus ideas impías de forma sistemática. Spinoza fue, para él, el *Princeps Atheorum*[38] y, aparentemente fue el mismo Buddeus el primero en aplicar a Spinoza el término acuñado por Toland, calificándolo como un *panteísta,* que él consideró sinónimo de la negación de la existencia de Dios y conectó con la tendencia mística y entusiasta a la que esta doctrina podía servir de fundamento.[39] También en la obra de Brucker, *Breves cuestiones tomadas de la historia de la filosofía* (1731-36) y en obras de consulta como las de J. G. Walch (*Philosophisches Lexicon,* 1740), J. H. Zedler (*Universallexicon*, 1744) y Trinius (*Freydenker-Lexicon*, 1759) pueden encontrarse frases e ideas tomadas directamente de Bayle.

Aufklärung", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49, 1975, Sonderheft, pp. 83 y ss. Las referencias al artículo de Bayle en el contexto de la Polémica del spinozimo ratifican la importancia de este texto en la recepción del spinozismo en Alemania. Mendelssohn, al querer saber más acerca del supuesto spinozismo de Lessing confesado a Jacobi, pregunta a éste si Lessing había dicho estar de acuerdo con la interpretación de Bayle. A esta pregunta, Jacobi responde poniendo en evidencia un conocimiento detallado del artículo (cf. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* en *F. H. Jacobi's Werke*, Köppen y Roth (ed.), Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825, t. IV.1, pp. 92 y ss.). Herder es aún más claro. En *Dios. Algunas conversaciones*, hace decir a su personaje Philolaus que fue Bayle quien determinó la opinión del gran público hacia Spinoza, que muy pocos leen los oscuros escritos de Spinoza pero que todo el mundo lee al ameno Bayle (cf. Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche*, 1787 en *Idem*, *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993, t. V, p. 684).

[38] Buddeus, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, 1717, p. 163.

[39] *Idem*., p. 165. Véanse Otto, *op.cit*., pp. 64-66; Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit*., p. 20; Sparn, *op.cit*., p. 51.

3. Fuentes del spinozismo en Alemania: Dippel y Wachter

Si atacar a Spinoza se había transformado en un ritual que los miembros de la iglesia y los profesores universitarios debían cumplir para probar su ortodoxia, el hecho de que un hombre como Dippel, no comprometido con el poder estatal ni eclesiástico, alejado de la ortodoxia cristiana y enemigo de la monarquía, se enfrentara al spinozismo y contribuyera, asimismo, a su difamación, pone en evidencia que Spinoza tenía enemigos también entre los cristianos heterodoxos.[40]

---

[40] La vida de este personaje es ciertamente atractiva. Nació en 1673 en el castillo de Frankenstein y estudió medicina y teología en Giessen. Allí se transformó en un convencido defensor de la ortodoxia luterana. Dado que no obtuvo un puesto en la Universidad de esa ciudad, se trasladó a Wittenberg, donde tampoco tuvo suerte. Luego fue a Strassbourg, donde enseñó por un tiempo astrología y llevó una vida que hizo que tuviera que huir de sus acreedores. Volvió a Giessen y predicó frecuentemente en Darmstadt con tono pietista aunque no por convicción sino por conveniencia. En Giessen conoció a Gottfried Arnold y se convirtió sinceramente al pietismo, en cuya defensa escribió una serie de violentos panfletos contra el luteranismo ortodoxo (*Ortodoxia ortodoxorum*, 1697; *Papismus protestantismus vapulas* 1698). Estos textos generaron una fuerte reacción en los pastores, que predicaron contra él y lo denunciaron públicamente, alimentando el odio de sus conciudadanos. Dippel fue amenazado y perseguido; sus textos fueron prohibidos y se le impidió enseñar y predicar. Se trasladó entonces a Berlín, donde continuó escribiendo. Se dedicó a realizar experimentos de alquimia y de química: se convenció de haber resuelto el problema de la transmutación, descubrió junto a Diesbach, por error, el color azul de Prusia y desarrolló el aceite que lleva su nombre. Perseguido por su pietismo, tuvo que huir de Berlín a Köstritz. Luego se mudó a Holanda, primero cerca de Amsterdam –donde publicó *Fatum fatuum*– luego a Leyden. Se trasladó más tarde a Altona. En 1719 fue condenado a prisión perpetua, luego de una imprudente intervención en política. Pero la pena no se cumplió rigurosamente, sino que, durante siete años, vivió en la Isla de Bornholmer practicando medicina. Al ser liberado, fue a Suecia y finalmente se transformó en médico del rey Federico I. Sin embargo, sus convicciones religiosas hicieron que el clero lo expulsara del país. Volvió a Alemania, donde finalmente encontró refugio en la corte del conde Cassimir von Wittgenstein, donde murió, inmerso en una controversia religiosa (véanse artículos sobre Dippel en *Neue deutsche Biographie* (Berlin 1957), vol.III, pp. 737 y ss. y en *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, 1952), vol. III p.442). Se dice que la figura de Dippel, deformada por sus adversarios, que hicieron correr el rumor de que experimentaba con cadáveres, sirvió como inspiración para la novela de Mary Shelley, *Frankenstein*. Acerca de Dippel y de su relación con Spinoza, la bibliografía es escasa. El breve abordaje de este autor que se ofrece aquí se basa en el apartado que le dedica Grunwald (cf. Grunwald, *op.cit.*, pp. 67 y ss.), en el artículo de Gerhard Alexander, "*Spinoza und Dippel*" en Gründer y Schmidt-biggemann (comps.), *op.cit.*; y

En efecto, este controversial personaje, cuya posición filosófico-teológica puede caracterizarse como una mezcla de pietismo, mística y racionalismo, se opuso prácticamente a todas las corrientes filosóficas de su época y con especial vehemencia al luteranismo ortodoxo. Así, al enfrentarse a Spinoza, paradójicamente, se situó en un mismo frente de batalla junto con muchos de sus enemigos.

Dippel reaccionó contra la doctrina spinoziana en su libro *La estúpida fatalidad*, escrito en 1708 durante su estadía en Holanda, publicado en Amsterdam en 1709 en holandés y un año más tarde, en alemán. Spinoza no es aquí el único objeto de sus críticas, sin embargo, es contra quien Dippel se expresa con más saña. El libro se encuentra repleto de insultos y lenguaje violento. Dippel se refiere a Spinoza, por ejemplo, como "un loco e insensato", como "el judío degenerado", "el impresionante bobo", el "arbusto espinoso".[41] Su objetivo se encuentra resumido en su extenso subtítulo. *La estúpida fatalidad* apunta a exponer "la prueba evidente de que todos aquellos que, en el ámbito de la teología y de la ética, discuten la libertad de la voluntad en las creaturas racionales, son conducidos, por motivos obvios, a anular la libertad en la esencia de Dios mismo", lo cual coincide con el objetivo de "establecer el ateísmo de Spinoza", a lo que añade la exposición de los misterios de la filosofía cartesiana y muestra "cuán absurdamente estos artificios se destruyen a sí mismos y cuánto daño le provocan al bien común".

De modo que la crítica de Dippel al spinozismo consiste básicamente en denunciar la noción spinoziana de necesidad como estúpida y contradictoria, por lo tanto, como inaceptable. Esta es también la razón por la cual lo considera un ateo: la negación del libre arbitrio conduce a la aniquilación de la libertad divina y esto equivale, para Dippel, a negar a Dios.

La dureza de esta crítica se comprende por el hecho de que el principio fundamental del sistema filosófico-teológico de Dippel es,

---

en el breve capítulo que le dedica Stefan Winkle (véase Winkle, *op.cit.*). Curiosamente, ni Rüdiger Otto ni Winfried Schröder se ocupan de este autor en sus investigaciones que abordan este tema y este período.

[41] J. C. Dippel, *Fatum fatuum*…, Amsterdam, 1710. El texto se encuentra reeditado en *Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen, Durch die Publication der sämtlichen Schrifften Christiani Democriti*, Berleburg, 1747. Dippel se ocupa de Spinoza en los apartados 34 a 36 de la segunda parte de su libro (pp. 1188 y ss.), luego de ocuparse de Hobbes y Descartes.

precisamente, la *libertad*.[42] Y si bien esto puede sonar spinoziano, Dippel entiende este concepto de un modo que excluye cualquier posibilidad de acuerdo con Spinoza. La libertad es para él la posibilidad de actuar de una manera totalmente indeterminada. Según él, Dios creó al mundo de un modo totalmente libre, sin adecuar su acción a ninguna ley –ni natural ni lógica– e hizo al hombre igualmente libre. Esta posición hace que Dippel se enfrente tanto a Lutero, quien no acepta la existencia del libre arbitrio,[43] como a toda la filosofía moderna racionalista inaugurada por Descartes. La explicación mecanicista de la naturaleza llevada a cabo por esta corriente filosófica ponía en peligro no sólo la existencia de milagros, sino también la posibilidad misma de la acción verdaderamente libre tal como Dippel la entiende, tanto en los seres humanos como en Dios. En este sentido, Spinoza y Descartes son desenmascarados en el mismo libro como pensadores del absurdo, cuyas doctrinas ponen en peligro el bien común y encubren un ateísmo, pues niegan al Dios creador y libre del universo al someterlo a una ley natural e incluso a las leyes de la lógica.

Es, pues, en tanto que la doctrina spinoziana excluye la posibilidad de que haya algo indeterminado, que no responda a una legalidad, que ésta se opone al espiritualismo ético de Dippel. En efecto, según Spinoza sólo se es libre al actuar según las leyes de la propia esencia y esto sólo es posible si existe una sustancia cuyas leyes son eternas y se cumplen en todas partes sin excepción. Coincidiendo en este punto con Lutero, Spinoza rechaza la idea de una voluntad libre en el sentido de ser indeterminada y construye una noción de libertad que no sólo es compatible con la necesidad, sino que incluso es imposible sin ella. Dippel sostiene que, por haber postulado una necesidad absoluta en la naturaleza que remite a una única causa de todo cambio y movimiento, el sistema de Spinoza conduce indefectiblemente al absurdo:

> como el tonto ya había colocado como fundamento el diabólico *Fatum* y no quería establecer ningún movimiento singular ni

[42] En efecto, la primera parte de *Fatum…* está dedicada a afirmar la libertad de la voluntad de un modo positivo. En la segunda parte, se afirma mediante la refutación de los sistemas que la niegan.

[43] Véase Lutero, *De servo arbitrio*, 1525.

causas vitales individuales [...], necesariamente tuvo que caer con toda su inteligencia aún más profundamente en las redes del Diablo y postular la esencia de Dios desde toda la eternidad, tal como su estúpida inteligencia la encontró en el presente, [...] a cuyas leyes de la *mathesis* tuvo que dejarlo sometido.[44]

Dippel considera, pues, que es la *razón* aplicada a la especulación filosófica lo que conduce a Spinoza a esta posición absurda de declarar que Dios es eterno y se encuentra eternamente sometido a las leyes naturales de la *mathesis*. Spinoza es presa de su "*dumme Klugheit*", de su estúpida inteligencia. Así pues, este pensador pietista heterodoxo encuentra y denuncia la raíz del error de Spinoza en el hecho de que éste permaneció fiel al racionalismo. En efecto, Dippel afirma que Spinoza, al transformar tanto el pensamiento como la extensión en atributos divinos, *corrige* el pensamiento de Descartes y de Hobbes, según quienes Dios crea el universo fuera de sí mismo. Con ello, admite Dippel, "se acercó más a la verdad" que Descartes y Hobbes, siempre y cuando, añade, Spinoza entienda por extensión la causa materialista de todas las creaturas y no un cuerpo, que se encuentre sujeto a las leyes de la *mathesis*.[45]

No es la razón en sí misma lo que Dippel rechaza. Grunwald lo caracteriza incluso como un racionalista.[46] Además, como señala Alexander, Dippel afirma en reiteradas ocasiones que su propia doctrina puede ser conocida y comprendida mediante la *sana razón* (*gesunde Vernuft*), pues según él, hasta el más simple de los campesinos puede comprender sus argumentaciones.[47] El problema surge, según Dippel, cuando la razón se aplica a la especulación filosófica e intenta explicar el mundo y a Dios mediante sus leyes lógicas y necesarias. El resultado es un universo en el que todo está determinado, incluso la creación divina, lo cual conduce no sólo al ateísmo sino también al absurdo. Ahora bien, Dippel reconoce a Spinoza el mérito de haber sido, entre los insensatos y errados filósofos racionalistas, el más coherente.[48]

---

[44] Dippel, *op.cit.*, p. 1189.

[45] Cf. *Idem.*, p. 1190.

[46] Cf. Grunwald, *op.cit.*, p. 67.

[47] Cf. Alexander, *op.cit.*, p. 106.

[48] *Ibidem.*

Tal vez por la debilidad de la refutación de Dippel y seguramente por la coincidencia que algunas de sus doctrinas presentan con ciertos conceptos spinozianos, muchos han creído ver en él a un spinozista.[49] Entre otras cosas, Dippel sostiene que el objetivo de la vida humana es el amor a Dios, que caracteriza de modo similar al *amor intellectualis* de la quinta parte de la *Ética*; considera asimismo a Dios como el bien supremo, como el ser absolutamente independiente, causa de sí mismo; y, aún más claramente, coincide con Spinoza en su afirmación de que la Biblia es un producto humano que se orienta a un público determinado en un momento histórico determinado y que, más que la instrucción, busca la obediencia.

Los escritos de Dippel fueron muy difundidos durante el siglo XVIII. Hermann Samuel Reimarus hace referencia explícita a él en una obra que aparece en 1754 bajo el título *Ensayos acerca de la más noble verdad de la religión natural*. Lessing, por su parte, admite que la lectura de Dippel fue, en gran medida, lo que lo condujo a estudiar a Spinoza.[50]

Si la posición de Dippel hacia el spinozismo es ambigua, lo es todavía más la de Georg Wachter. Este pastor luterano estudió teología en Tubinga y, entre 1698 y 1699, realizó una estadía de estudio en Holanda, donde entró en contacto con la filosofía mística judía y con las ideas spinozianas. Contra ambas posiciones combatió. Sin desafiar la lectura corriente del spinozismo como la doctrina según la cual Dios y el mundo son idénticos, la interpretación de Georg Wachter propone la novedosa hipótesis de que el origen de esta posición se encontraba en la Cábala judía. Wachter publica estas ideas su libro *El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado por el judaísmo actual y su Cábala secreta*.[51]

Por un lado, Wachter intenta mostrar que la mística judía propicia la identificación entre Dios y el mundo y es, por lo tanto, la

[49] Cf. *idem*., pp. 95 y ss.

[50] Cf. *Lessing im Gesrpäch: Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, München, 1971, p. 171.

[51] G. Wachter, *Der Spinozismus im Jüdenthumb oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam, 1699. Respecto de la vida y obra de Wachter, véase el excelente capítulo que le dedica Schröder (*Idem*., *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit*., pp. 59-123).

fuente fundamental de la metafísica de Spinoza así como la clave para su comprensión correcta.[52] Por otro lado, se propone refutar el endiosamiento del mundo y su principal exponente, la filosofía spinoziana, así como sus consecuencias éticas. En efecto, Wachter considera que el spinozismo excluye los dos pilares sobre los que se sustenta la religión natural, según él la comprende: la existencia de un Dios extramundano y la existencia de normas morales naturales.

Tal como reconoce Schröder, la crítica al panteísmo spinozista de Wachter se basa en la identificación inmediata de la divinidad con cada parte del mundo de los entes. Según él, la *natura naturans* y la *natura naturata* son una misma realidad, la sustancia o Dios o el mundo.[53] Así pues, al igual que muchos otros de sus críticos, Wachter expone la posición spinoziana de tal modo que ésta resulta absurda y, por lo tanto, imposible de sostener.

> Dios debe, pues, hacer la guerra contra sí mismo y herirse sus propias entrañas. Hay que admitir que los seres humanos son dioses y diosas, que Dios vive en los seres humanos, duerme y yace con ellos.[54]

---

[52] Scholem analiza las fuentes del conocimiento de Wachter acerca de la Cábala judía. Dado que, tal como indica este autor, Wachter no sabía hebreo, sus fuentes son los textos latinos. En primer lugar, el libro de Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata* (1677-1684) que contiene extractos y fragmentos traducidos al latín de tratados cabalísticos antiguos y recientes. Pero además, Scholem indica que, entre todos los cabalistas –que principalmente escribieron en hebreo y arameo– existió uno que escribió en español a principios del siglo XVII en Amsterdam: Alonso Nuñes, perteneciente a una familia de cripto-judíos originalmente de Córdoba. Al llegar a Amsterdam, cambió su nombre marrano por el de Abraham Cohen Herrera. Su libro titulado *Puerta del Cielo* se conserva en manuscritos y existieron traducciones al hebreo. Fue un libro famoso en su momento y según Scholem Spinoza debió haberlo conocido. Knorr de Rosenroth tradujo parte del texto al latín y lo incluyó en su su *Kabbala denudata*. Esta es la fuente principal en la que Wachter basa su interpretación según la cual el ateísmo spinoziano tiene su origen en la Cábala judía. Scholem está dispuesto a admitir que, al leer el texto original de Herrera en español o en hebrero, se comprueba la existencia de una "llamativa afinidad de sus tesis" con las ideas de la primera parte de la *Ética*. Véanse G. Scholem, "*Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen*" en Gründer y Schmidt-Biggemann (comps.), *op.cit.*, pp. 15-18 y W. Schröder "Einleitung" en J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Jüdenthumb* (1699), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, pp. 16-17 y p. 24.

[53] Cf. Wachter, *Der Spinozismus im Jüdenthumb*, *op.cit.*, p. 60.

[54] *Idem.*, pp. 61-62. Este pasaje puede ser puesto en paralelo con una de las ob-

El texto tuvo una gran difusión y se transformó en una de las fuentes más importantes de información sobre Spinoza durante todo el siglo XVIII en Alemania. Schröder sostiene que se trata de uno de los libros sobre Spinoza más influyentes que se publicaron en los cien años posteriores a la aparición de las *Obras póstumas*.[55] Además, la tercera parte –titulada "En la que se refuta la divinización del mundo hecha por B.d.S."– reproduce muchos pasajes de la Primera parte de la *Ética* traducidos al alemán, permitiendo así que un público más amplio accediera a algunos de estos textos.

Sin embargo, por tomar un tono abiertamente hostil –Wachter habla, por ejemplo, de la *monstrum Kabbalaeo-Spinozianum*– la obra presentaba el carácter de un panfleto en el que, tal como lo juzgaría algunos años más tarde Gerog Hamann, la ferviente convicción del autor parece querer compensar su incompetencia filosófica.[56] Por otro lado, la conexión con la Cábala transformaba al spinozismo en una doctrina aún más oscura y misteriosa, y cumplía el efecto de expulsar a Spinoza del ámbito de la filosofía para situarlo en el camino de la mística religiosa. Así pues, Wachter no sólo contribuyó a la construcción de una imagen distorsionada del spinozismo sino que, además, al no intentar comprender su lógica interna, denunció la doctrina como absurda por sus consecuencias morales y religiosas y no se preocupó por ofrecer una refutación seria.

El hecho de que algunos años más tarde Wachter se retractó de esta interpretación y asumió la defensa de la doctrina que tan duramente había criticado no anuló el efecto de su primera obra y, al contrario, contribuyó a agudizar el carácter problemático de la recepción del spinozismo en Alemania. En efecto, en 1706 apareció su *Elucidación de la Cábala*,[57] donde admite haber comprendido

---

jeciones contra Spinoza hecha por Bayle a la que se hizo referencia más arriba.

[55] Cf. Schröder, "*Einleitung*", *op.cit.*, pp. 16 y 22. Respecto de la importancia de Wachter, también véase Bell, *op.cit.*, p. 5.

[56] Este es el parecer de Hamann, que, luego de estudiar el libro, en una carta a Jacobi escribe que se trata de un "libro terrible, en el que Spinoza no es refutado ni una pizca mejor que Maquiavello" (carta a Jacobi del 27 de abril de 1787 en *F. H. Jacobi's Werke*, Köppen y Roth (ed.), Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825, t. IV.3, p. 550. A partir de aquí, cito esta obra como **JW**, indicando tomo y página).

[57] G. Wachter, *Elucidarius Cabalisticus*, Roma o Halle, 1706. Al respect véanse Friedmann, *op.cit.*, p. 138 y Scholem, *op.cit.*, pp. 15 y ss.

mal el verdadero pensamiento de Spinoza, tanto a causa de su sutileza como por los prejuicios vulgares difundidos contra él. Convertido en un partidario del spinozismo, Wachter arriesga una interpretación diferente de esta doctrina.

Si bien mantiene y refuerza la afirmación de que Spinoza ha tomado muchas de sus doctrinas de la Cábala, sostiene ahora que ni la doctrina spinoziana ni la mística judía pueden ser consideradas como ateístas. Según esta nueva lectura, es un error creer que estas posiciones confunden a Dios con el mundo. Basándose exclusivamente en las *Obras póstumas*, Wachter encuentra la clave de su nueva interpretación en el concepto de indivisibilidad que, según él, sólo puede ser atribuido a una sustancia espiritual y, por lo tanto, evita entender la sustancia spinoziana en sentido materialista. Así, Wachter ve en Spinoza un monismo idealista que responde a la teoría emanacionista de raíz neoplatónica. Esta nueva interpretación permite evitar la acusación de panteísmo, estableciendo una relación de causa-efecto entre Dios y la naturaleza y no una mera identificación.[58] Pero además, esta lectura le permite afirmar que la relación entre la sustancia spinoziana y sus modos es compatible con cierta "cristología" metafísica, en la que el Padre es el Uno y el Hijo el universo de la pluralidad. Así, Wachter intenta mostrar la compatibilidad del spinozismo con el cristianismo al señalar que Spinoza había reconocido la divinidad de Cristo y la había establecido como necesaria para la salvación.[59]

En este sentido, Wachter se revela como un continuador, al menos parcialmente, de la estrategia de reivindicación del spinozismo inaugurada por Jelles. Pues si bien su interpretación emanacionista del sistema metafísico de Spinoza no se encuentra en el Prefacio de las *Obras póstumas*, sí coinciden en la afirmación de que el spinozismo no sólo es inofensivo para el cristianismo sino que incluso coincide con su mensaje fundamental.

Como era de esperar, Wachter fue acusado de spinozismo y su apología fue públicamente condenada. Sin embargo, la circulación e influencia de este segundo libro fue amplia, aunque no tanto como la de su libro anterior. Tal vez por el hecho de que esta segunda obra fue escrita en latín, alcanzó a un público menor y no

---

[58] Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, pp. 84 y ss.

[59] Cf. Bell, *op.cit.*, p. 16.

tuvo tanto impacto.[60] Se sabe que Leibniz estudió la obra, pues su ejemplar, conservado en el archivo de Hannover, está repleto de sus anotaciones. Gottsched, por su parte, invitó a Wachter a defenderse de la acusación de spinozismo e incluyó esta defensa en las notas a su traducción del artículo de Bayle sobre Spinoza.

La importancia de Wachter en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania es enorme. Comparable incluso a la del artículo de Pierre Bayle. Durante la Polémica del spinozismo, todos los involucrados hicieron referencia a la tesis según la cual Spinoza toma el fundamento de su sistema de la Cábala. Mendelssohn remite explícitamente a *El spinozismo en el judaísmo* y acepta su tesis principal. En sus *Horas matinales*, donde presenta su propia interpretación del spinozismo, refiere a la tesis de Wachter para fundamentar la idea de que el spinozismo se conecta con el fanatismo, la *Schwärmerei*, de la mística judía.[61] Jacobi, por su parte, parece convencido de la tesis de Wachter e incluso toma de la Cábala el término *Ensoph*, con el que se refiere a la sustancia spinoziana.[62] En una de sus tesis breves con las que intenta resumir el pensamiento de Spinoza, sostiene que "la filosofía cabalística, en tanto que es filosofía, no es otra cosa que spinozismo implícito y encubierto."[63] Herder también hace referencia a esta tesis de Wachter en el texto con el que interviene en la Polémica del spinozismo, como una de las opiniones generalmente aceptadas acerca de esta doctrina.[64] Él sin embargo, no adhiere a ella. Pero Jacobi detecta una afinidad entre la interpretación herderiana de Spinoza y la tesis que Wachter desarrolla en su segundo libro, según la cual el spinozismo no es un ateísmo e incluso no se opone a las doctrinas fundamentales cristianas.[65]

---

[60] Cf. Scholem, *op.cit.*, p. 23.

[61] Cf. Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* en *Idem.*, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlin, Akademie-Verlag, 1929 y ss. Reedición a partir de 1974: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), t. 3.2, p. 104. Cito la obra de Mendelssohn según esta edición, como **JubA**, haciendo referencia al tomo y la página.

[62] Cf. JW IV.1, p. 56.

[63] "La *filosofía* cabalística, *en tanto que filosofía*, no es otra cosa que spinozismo no desarrollado o llevado devuelta a un estado de confusión." (*idem.*, p. 217).

[64] Cf. Herder, *Gott…*, *op.cit.*, p. 532.

[65] "Usted parece dispuesto a explicar a Spinoza más o menos como Wachter en su *Elucidario*, como algún otro filósofo bienintencionado y buen cristiano." (Jacobi a Herder 30 de junio de 1784 en Friedrich Heinrich Jacobi*, Briefwechsel. Gesamtaus-*

En efecto, también Herder recurre a una reinterpretación de la metafísica spinoziana, de modo que lo transforma en un sistema no ateísta, compatible con la existencia de una divinidad que, según él la entiende, es asimismo armonizable con el cristianismo.

De este modo, y si bien las diferencias doctrinales entre ellos son importantes, la posición de Wachter hacia Spinoza en el *Elucidarius Cabalisticus* coincide con la que Jelles había defendido en el Prefacio de las *Obras póstumas* y la misma que Goethe y Herder adoptarían años más tarde. Todos ellos impugnaron la identificación del spinozismo con un ateísmo y, de esta manera, pretendieron salvar a Spinoza de la principal acusación que la mayoría de sus lectores e intérpretes habían dejado caer sobre él. En realidad, al afirmar que el spinozismo no era un ateísmo, estos filósofos estaban disputando qué ha de entenderse por ateísmo. Pues tanto el Dios spinoziano que Jelles defiende, como el modelo emanacionista postulado por Wachter, como el Dios inmanente de Goehte y Herder se oponen al Dios del teísmo. Así pues, estas reinterpretaciones del spinozismo ponen de manifiesto que, al recurrir a Spinoza, se toma partido por una posición no ortodoxa de la divinidad. Al discutir acerca del spinozismo estos pensadores discutían, en realidad, acerca del problema de determinar qué clase de divinidad es más adecuada para ser el fundamento ontológico del universo, fuente de la moral y objeto del amor de los seres humanos.

---

gabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 y ss., t. I.3, p. 328. A partir de aquí cito esta obra como **JBW**, indicando el tomo y la página). Este otro filósofo de buenas intenciones podría ser, tal vez, Lessing.

Capítulo IV

Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana. De la clandestinidad a la polémica filosófica

Durante las primeras décadas del siglo XVIII, momento de formación de la temprana Ilustración alemana, la identificación entre spinozismo y ateísmo se profundizó. Como resultado de la gran difusión de sus biografías, así como de los textos de Dippel y especialmente de Wachter, la imagen que los hombres letrados tenían de la doctrina spinoziana remitía a un manojo de posiciones diferentes, todas ellas contrarias a la cosmovisión cristiana: naturalismo, panteísmo, misticismo, materialismo, fatalismo.[1] El intento que Wachter realizó en su segundo libro por hacer de la metafísica spinoziana un sistema emanacionista, compatible con una cristología cristiana de corte neoplatónico no encontró defensores entre los pensadores alemanes. La posición oficial continuó siendo la denuncia del spinozismo como peligroso y contrario a la religión. Spinoza continuó siendo atacado y sus ideas fueron duramente combatidas. Esto se comprueba al analizar los casos de ciertos hombres que, durante las primeras décadas del siglo XVIII, fueron sospechados y acusados por sus contemporáneos de simpatizar con Spinoza y que fueron castigados por las autoridades civiles con prohibiciones, cárcel y hasta el destierro. El hecho de que muchos de ellos tuvieron un papel fundamental en la fundación de la Ilustración alemana pone en evidencia que ya desde un comienzo la discusión acerca del spinozismo se superpuso con el desenvolvimiento de este movimiento espiritual.

1. Spinozistas clandestinos[2]

Hablar de la existencia de *spinozistas* en el territorio alemán durante las primeras décadas del siglo XVIII es sumamente pro-

[1] Efectivamente, Otto brinda apoyo textual para mostrar que, si en la década de 1690 el término *spinozismo* aún no se había difundido en Alemania, hacia 1720, luego de la aparición de las primeras biografías de Spinoza y de numerosos escritos críticos de su doctrina, se encuentran pruebas de su utilización frecuente y su asociación a los conceptos de panteísmo y materialismo (cf. Otto, *op.cit.*, pp. 58-74).

[2] Lo abordado en esta sección, especialmente el pensamiento de Edelmann, es analizado con más detalle en mi artículo "*Spinozismo político* en el nacimiento de la Ilustración alemana: Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann" en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 9, 2010.

blemático. Durante los años posteriores a su muerte, Spinoza no tuvo discípulos que se dedicaran a estudiar sus obras, transmitir su sistema y difundir sus ideas.[3] Sin embargo, durante lo que suele señalarse como *Frühaufklärung* –la temprana Ilustración alemana– Spinoza encontró algunos adeptos. El spinozismo fue reivindicado por ciertos pensadores anónimos y clandestinos en el contexto de la discusión suscitada por la crisis al interior de la Iglesia Reformada y el surgimiento del movimiento pietista, que, si bien afirmaba la irreductibilidad de la fe a la razón y la necesidad del sentimiento como fuente de la moral, intentaba hasta cierto punto conciliar el luteranismo con algunos elementos propios del ideario ilustrado.[4]

Estos pensadores disconformes, entre los que se encontraban Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau y Johann Christian Edelmann, denunciaron la situación de la Iglesia protestante como una verdadera traición a todos los principios de la Reforma pues veían que la Iglesia Luterana había desarrollado una estructura autoritaria propia, transformándose en dogmática y elitista. Según ellos, la tendencia a la jerarquización y la máxima autoridad atribuida a los textos sagrados traicionaba los principios de la reforma y se volvía cada vez más similar a la Iglesia católica contra la que originalmente habían reaccionado.[5] Así, en su lucha contra la ortodoxia recurrieron a ciertas ideas de Spinoza como fuente de inspiración para su rebeldía.

---

[3] Cf. Otto, *op.cit.*, p.75; véase también W. Schröder, "*«Die ungereimsteste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden». Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?*" en Schürmann, Waszek y Weinreich (comps.), *op.cit.*, p. 122.

[4] Este es el motivo por el cual, según Sparn, el Pietismo es doblemente sospechoso para los luteranos ortodoxos (cf. Sparn, *op.cit.*, p. 29).

[5] Grossman indica que la ortodoxia luterana del siglo XVII y XVIII evolucionó hacia una doctrina cada vez más autoritaria acerca del carácter de los textos bíblicos. Sus defensores remitían a la interpretación de Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) quien defendía la doctrina de la inspiración divina. Quenstedt afirma que la autoridad de las Sagradas Escrituras y la de Dios es una y la misma. La autoridad de las Escrituras es el resultado de una decisión de Dios y el hecho que prueba que éstas fueron escritas con inspiración divina. Por lo tanto, las Escrituras eran consideradas como un producto de las manos de Cristo y el texto como sacrosanto. La crítica bíblica era, pues, considerada herética (cf. W. Grossmann, "*Einleitung des Herausgebers*" en Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick*, 1740. Reproducción faccimilar en Idem, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben*, ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972. 1972, p. viii).

En efecto, estos hombres luchaban por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado. Defendían además la necesidad de realizar una lectura histórica y filológica de la Biblia. El método de exégesis textual presentado en el *Tratado teológico político*, que proponía realizar la interpretación *ex Scriptura sola* para comprender el sentido de las Sagradas Escrituras y presentaba una fuerte impronta racionalista, permitía a todo el mundo leer la Biblia en busca de las verdades de la religión. Por lo tanto, el método exegético spinoziano parecía adecuarse al principio más fundamental del protestantismo que estos pensadores disconformes intentaban recuperar. Pero además, la metafísica de la *Ética*, presentaba muchos aspectos afines, en particular, al pietismo, con el que muchos de estos spinozistas clandestinos se hallaban comprometidos. Principalmente, la inmanencia de Dios, que no se distingue del universo, aseguraba la posibilidad de la relación directa con la divinidad que, según había proclamado Lutero, cada persona podía conseguir por sí misma, sin necesidad de la mediación de sacerdotes, obispos ni papas. Si la ortodoxia luterana había visto en la Biblia el medio que podía posibilitar la relación entre los fieles y la divinidad, el panteísmo spinoziano ofrecía otra alternativa. Para aquellos que no veían en las Sagradas Escrituras una vía infalible para acceder a la palabra de Dios, para aquellos que no creían que se tratara del producto de la inspiración divina sino de la necesidad histórica y cultural de un conjunto de seres humanos, el Dios del panteísmo ofrecía un modo diferente de solucionar el problema de la relación inmediata del hombre con Dios.[6]

Ahora bien, tal como señala Gilli, existen dos grandes tendencias al interior de la posición panteísta, en la que Dios y la naturaleza son considerados como un único ser. Por un lado, existe una tendencia espiritualista que, al identificar a la divinidad con todo lo existente, resulta en una divinización del universo. Los filósofos que adhieren a esta tendencia evolucionan, tal como indica Gilli, hacia una interpretación idealista de la realidad. La otra tendencia es la que resulta

---

[6] Beiser sostiene que es sumamente importante comprender la conexión entre el panteísmo y los ideales políticos de estos pensadores radicales, pues el renacimiento de Spinoza a finales del siglo XVIII en Alemania fue, según él, una reafirmación de las ideas políticas de la Contra-Reforma protestante (cf. Beiser, *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 1987*, pp. 51-52).

en una interpretación materialista del panteísmo, pues consiste en ver en esta posición un naturalismo en el que Dios se funde con la naturaleza y adquiere sus propiedades. Stosch, Lau y Edelman se inscriben dentro de esta segunda línea de interpretación y leen el sistema spinoziano como un panteísmo materialista. Sin embargo, ninguno de ellos considera que proponer la materialidad de la divinidad y su identificación con la naturaleza implicara un abandono de la posición cristiana desde la cual reflexionan. Ninguno de ellos reivindica una posición ateísta absoluta, pues sostuvieron que Dios existe y es la naturaleza.[7]

Entre los textos producidos en este espíritu de oposición al orden eclesiástico vigente en la Iglesia reformada, se encuentra el de Friedrich Wilhelm Stosch, *Concordia entre la razón y la fe o la armonía entre la filosofía moral y la religión cristiana* publicado en 1692.[8] Stosch fue el primero en utilizar expresamente términos y conceptos spinozistas de modo positivo y es por ello que este texto representa uno de los documentos más importantes, si no el más significativo, de la recepción de Spinoza en la temprana Ilustración alemana.

Educado en un ámbito calvinista liberal, Stosch entró en contacto con círculos socinianos y luchó por la tolerancia religiosa y la reconciliación de luteranos y calvinistas. Contra la posición de la ortodoxia que intentaba mantener la fe y la razón en compartimientos separados, el texto de Stosch apunta a demostrar no solo la completa armonía entre ellas, sino incluso la superioridad del conocimiento racional. Según él, dado que la revelación es muchas veces oscura, la razón debe examinarla y volver claro su contenido. Además, pone en cuestión la divinidad de los textos sagrados y afirma que muchos

[7] Gilli sostiene que el panteísmo y la doctrina de Spinoza son fuentes fundamentales de lo que ella denomina el *materialismo alemán*, cuyo desarrollo investiga. Según su lectura, esta tendencia es inaugurada por Knutzen, continuada por Stosch, Lau y Edelmann y por pensadores como Knolblauch, Lichtenberg y Einsiedel. Sin embargo, señala que por haber partido de bases religiosas, el materialismo alemán permanecerá siempre por detrás del francés que no teme abrazar el ateísmo (cf. Marita Gilli, "*L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme Allmand*", *Archives de Philosophie* 46, 1983, p. 590 y ss.).

[8] F. W. Stosch, *Concordia Rationis et Fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae,* 1692. W. Schröder reeditó este texto en la serie *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, vol. I.2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992.

de sus pasajes están llenos de contradicciones y conceptos oscuros.

Aun cuando se discute si la principal inspiración de Stosch proviene de la doctrina spinoziana o de su contacto con los Socinianos, la influencia de Spinoza, tanto del *Tratado teológico político* como de las *Obras póstumas* en su escrito es indudable por las numerosas referencias explícitas a él, así como por la adopción de algunas de sus doctrinas. Principalmente, Stosch toma y reproduce la metafísica de la sustancia y los modos, así como también su teoría de los afectos. Identifica a Dios con la naturaleza y afirma que "*Deus est unica et sola substantia*",[9] rechazando la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión como absurda.

Stosch interpreta a Spinoza desde una perspectiva atomista según la cual tanto el cuerpo como el alma son entidades materiales que se comportan de modo mecánico. En efecto, Dios es identificado aquí con la naturaleza y la naturaleza es considerada como un sistema atomístico material. Así, la adopción de la metafísica spinoziana –si bien puede ser considerada parcial y se entremezcla con otras doctrinas– fundamenta la posición materialista de este pensador clandestino de finales del siglo XVII, que continúa y profundiza esta tendencia, inaugurada según algunos por Matthias Knutzen, dentro de la compleja recepción del spinozismo en Alemania. Según él, Dios es la causa primera del mundo y se identifica con la naturaleza, que es puramente material. El ser humano no es más que una modificación de este único ente existente. Es una máquina particular, al igual que todos los otros seres vivos. Su vida y su alma consisten en un mecanismo de sangre y humores; el pensamiento es una función del cerebro y depende de sus movimientos. En el plano de la moral, Stosch acepta el relativismo de los términos bueno y malo, que según él refieren únicamente a lo que promueve o es contrario a la vida.[10]

Su libro, *Concordia entre la razón y la fe…,* del que sólo se imprimieron cien ejemplares, fue puesto a la venta en librerías de la provincia de Brandemburgo y generó un gran escándalo.[11] El clero

---

[9] *Idem.*, p. 35.

[10] *Idem.,* pp. 48 y 35. Véase Gilli, *op.cit.*, p. 594. Véase también Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 642.

[11] Cf. Schröder "Einleitung" en *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*,

se mostró inmediatamente descontento. Se inició una investigación para dar con el autor, cuyo nombre no aparecía impreso, y se descubrió que el texto había sido publicado en Guben y no en Amsterdam, tal como decía el pie de imprenta. El libro fue prohibido a causa de sus puntos de vista heterodoxos. Las copias confiscadas fueron quemadas públicamente. Stosch fue perseguido y apresado. Perdió su puesto de Secretario en la corte del príncipe elector de Brandemburgo y fue obligado a retractarse. Durante la investigación y el proceso en su contra, Stosch no fue inmediatamente identificado como un seguidor de Spinoza, a quien hacía referencia entre muchos otros autores de dudosa reputación como Descartes, Hobbes, Lucrecio y Gassendi. Los cargos contra él fueron, explícitamente, de socinianismo.[12] Si bien esto puede querer indicar, tal como lo sostiene Schröder, que en esa época Spinoza no era aún percibido como una amenaza para la religión en el norte de Alemania, es probable que la acusación de socinianismo y la no enfatización de la influencia de doctrinas spinozianas respondiera más bien, como argumenta Israel, al contexto de discusión teológica al interior de la Iglesia de Brandemburgo y a los métodos de supresión peculiares usualmente utilizados en esa zona durante esa época.[13] El socinianismo era, hacia finales del siglo XVII, un peligro mayor y un tema de discusión más habitual. Sin embargo, pocos años más tarde y luego de su muerte, hacia principios del siglo XVIII, Stosch fue identificado como un seguidor de Spinoza. Efectivamente, en 1707 el libro fue denunciado en la publicación teológica *Unschuldigen Nachrichten* por contener "atrocidades spinozistas".[14] Estas atrocidades consistían precisamente en defender un punto de vista según el cual Dios y el mundo se identifican, es decir, por presentar una posición ateísta basada en una doctrina filosófica que hace de todo el universo –Dios incluido– un ser material.

A pesar de la escasez de ejemplares y de la destrucción por parte de las autoridades políticas de muchos de ellos, durante las primeras décadas del siglo XVIII el libro de Stosch circuló en los ámbitos

vol. I.2, *op.cit.*, p. 10.

12 Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*,pp. 36-37; Otto, *op.cit.*, p. 94; Walther, "*Machina civilis...*", *op.cit.*, p. 210.

13 Cf. Israel, *op.cit.*, p. 644.

14 *Unschuldigen Nachrichten*, 1707, pp. 156-164.

eruditos y fue celosamente buscado y requerido por coleccionistas, como una rareza. También se sabe que circularon copias manuscritas que permitieron que Stosch y su doctrina no cayeran en el olvido. Las referencias a su pensamiento en diferentes léxicos en conexión con la recepción de Spinoza en Alemania, es habitual. Años más tarde, en 1743, luego de que Federico II asumiera el trono y propiciara un clima de mayor libertad intelectual, el director del Gymnasium de Berlín, Georg Gottfried Küster, pronunció un discurso sobre Stosch en el que, sin entrar en detalles acerca de las posiciones escandalosas del autor, proveía a los interesados con datos precisos acerca de los autores que se habían ocupado, durante esos años, de exponerlas y examinarlas.[15]

Theodor Ludwig Lau, un hombre bien instruido –estudió en Königsberg, Halle y Leiden– que hizo carrera en la burocracia del reino de Prusia, sí fue explícitamente identificado desde un comienzo como un spinozista por sus contemporáneos. Él mismo hace mención a ello en el prólogo a su libro *Meditaciones filosóficas acerca de Dios, el mundo y el hombre*, publicado anónimo en 1717. Leo Bäck, y con él, muchos estudiosos del tema, sostienen que la influencia de Spinoza en Lau es indudable.[16] Otros, en cambio, ponen en duda incluso que haya conocido sus textos.[17] Sin embargo, el hecho de reconocerse y ser reconocido como un seguidor de Spinoza ya lo transforma en un protagonista indiscutido del proceso de recepción del spinozismo en Alemania.

El spinozismo atribuido a Lau también se fundamenta en su posición panteísta, según la cual Dios se identifica con la naturaleza. "En mi opinión, Dios es la naturaleza que todo lo produce (*natura naturans*), yo soy la naturaleza, que ha sido producida (*natura naturata*)",[18] escribe. De esta manera, tanto Dios como la naturaleza quedan del lado de la *natura naturans*, el principio activo y productivo. El ser humano y las otras creaturas finitas son, pues, la *natura naturata*, resultado, producto. La conexión entre ambas, la *natura naturans* y una *natura naturata*, fundamenta y garantiza la íntima

---

[15] Cf. Israel, *op.cit.*, p. 645.

[16] Cf. Bäck, *Spinozas erte Einwirkungen...*, *op.cit.*, p. 60; Gilli, *op.cit.*, p. 595.

[17] Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, p. 130.

[18] Lau, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, 1717, p. 87.

comunión entre la divinidad y los individuos. "Dios es el mar, yo soy el río; él el agua, yo la gota; él el fuego, yo la chispa",[19] escribe Lau y, al igual que Spinoza, sostiene que la revelación divina se encuentra en el universo que rodea a los seres humanos y que éstos experimentan mediante sus sentidos y aprehenden mediante su razón. De modo que el estudio científico de la naturaleza reemplaza a la Biblia, que Lau denuncia como un producto de la imaginación de los hombres, como vía de acceso a Dios.[20] La razón es, pues, explícitamente reivindicada por este pensador de la temprana Ilustración, como la única fuente de verdad y la única capaz de reconocerla.

El libro de Lau, abiertamente hostil hacia la religión revelada –que él denuncia explícitamente como un instrumento de dominación política– generó un escándalo en Frankfurt del Main, donde fue publicado. Sin duda, la radicalidad de su posición y la dureza de sus expresiones recuerdan, como lo indica Schröder, a los panfletos de Matthias Knutzen.[21] Los pastores luteranos protestaron y las autoridades civiles reaccionaron inmediatamente, confiscando el escrito y quemándolo públicamente. Lau, acusado de ser el autor de tan monstruoso libro, fue encarcelado, declarado un ateísta, un peligro para la sociedad y finalmente expulsado de la ciudad. Descontento, el condenado apeló a su antiguo maestro de la Universidad de Halle, Christian Thomasius, renombrado profesor y defensor de la tolerancia. Pero Thomasius, que en ese momento ya había iniciado su campaña contra el spinozismo, condenó el libro, señalando que el autor "se deja seducir por la lectura de los escritos del conocido ateo Spinoza".[22]

Lau no aceptó las críticas, se defendió de las acusaciones y decidió preparar una segunda parte de su libro, que apareció anónima en 1719. Desacreditado intelectualmente, continuó su batalla a favor de la tolerancia religiosa. Desterrado de Frankfurt, vagó por diferentes ciudades sin encontrar un empleo firme. Al llegar a Königsberg, su ciudad natal, comprobó que su fama como ateo lo había precedido y esto le impidió insertarse nuevamente en la comunidad. En 1729 debió someterse, pues, a una ceremonia pública

---

19 *Ibidem.*

20 Cf. *Idem.*, p. 10.

21 Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, p. 129.

22 Cita tomada de Otto, *op.cit.*, pp. 104-5.

de reconciliación con la Iglesia luterana, y abjuró de sus errores. Pero continuó siendo tratado como un enemigo público, hasta que murió en Hamburgo.

Johann Christian Edelmann fue quien, por primera vez en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania, desplegó abiertamente el estandarte del spinozismo y protestó contra la opinión generalizadamente aceptada acerca de esa doctrina. Edelmann estudió teología en Jena y fue fuertemente influenciado por su profesor Buddeus, crítico de Spinoza y enemigo de la nueva filosofía racionalista de Wolff. Luego de su descubrimiento de los escritos de Gottfried Arnold,[23] Edelmann pronto se apartó de la ortodoxia luterana y se vinculó con diferentes sectas protestantes hasta adherir a los denominados "inspirados". Luego de trasladarse por varias ciudades y llevar una vida inestable aunque siempre dedicada al estudio y la lectura, en 1740 sucedió su encuentro con Spinoza.

El testimonio que él mismo ofrece en su *Autobiografía* acerca de su primera lectura del *Tratado teológico político* pone en evidencia, por un lado, cuán poderosa era la imagen de Spinoza como ateo peligroso y maldito y hasta qué punto esta imagen difundida entre los hombres de letras impedía su lectura desprejuiciada y su consiguiente valoración imparcial. Por otro lado, su testimonio muestra que el hecho de leer a Spinoza, autor condenado por sus maestros, constituía ya en sí mismo un acto de rebeldía. Edelmann relata del siguiente modo el momento en que recibió la obra de Spinoza en una encomienda de libros que le envía un amigo desde Berlín:

> El primer [libro] que atrajo mi ánimo con una fuerte conmoción interior, fue el *Tratado teológico político* de Spinoza; el atroz retrato que mis profesores me habían transmitido de este libro y de su autor quizás podría haberme conducido a dejarlo de lado

[23] Gottfried Arnodl es uno de los impulsores del movimiento pietista y tuvo gran influencia tanto en Dippel como en Edelmann. En su obra titulada *Historia de la Iglesia y la herejía* [*Kirchen- und Ketzer-Histoire*], publicada en 1700, Arnold establece, por primera vez en lengua alemana, que la imagen generalmente sostenida y ampliamente difundida de Spinoza era contradictoria. Más aún, afirma que, explícitamente, Spinoza no se opuso a la existencia de Dios y que él mismo se había expresado en contra del ateísmo (cf. Arnold *Kirchen- und Ketzer-Histoire*, Franckfurt a. M., 1700, p. 585). Acerca de Arnold, véase Otto, *op.cit.*, pp. 130 y ss.

> sin haberlo leído, si yo no hubiese sabido por experiencia que lo mejor se encontraba en todos los escritos contra los cuales estos Señores solían advertir más fuertemente.[24]

Decidió, pues, leer el *Tratado teológico político* convencido de que allí encontraría la verdad que sus maestros habían querido mantener oculta y admite luego que lo leyó sin temor y con máxima atención. Su independencia intelectual, el hecho de no pertenecer ni al orden clerical ni a ninguna institución educativa, le permitió un acceso al Filósofo maldito que otros, social y económicamente condicionados, no podían realizar.[25] Allí descubrió al "honesto Spinoza, cuyo solo nombre lo había hecho estremecer durante sus años de estudiante."[26] El impacto de esta lectura fue inmenso. Descubrió que el verdadero Spinoza no se correspondía con la imagen horrorosa que sus maestros habían pintado de él y ese mismo año redactó en pocos meses su obra *Moisés con el rostro descubierto*,[27] en la que se declara públicamente como spinozista.

El libro consiste en un diálogo asistemático, escrito de modo desordenado. Con una radicalidad sin precedentes en la lengua alemana, Edelmann adopta la tesis central del *Tratado teológico político* y sin ningún tipo de ambigüedad, niega que la Escritura sea un producto de la inspiración divina.[28] Además, reproduce los tres panfletos de Knutzen y adhiere a sus críticas a los clérigos y a los magistrados, quienes según él sólo buscan ejercer el poder y la do-

---

24 Cf. Edelmann, *Selbstbiographie*, Klose, Berlin,1849, p. 350.

25 Grossmann, *op.cit.*, p. vi.

26 Edelmann, *Selbstbiographie*, *op.cit.*, p. 350.

27 Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick*, 1740. Reimpreso en: *Idem.*, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben*, ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, tomo VII.1.

28 Cf. Otto, *op.cit.*, p. 106. Emanuel Hirsch afirma: "Nunca antes había aparecido un libro en idioma alemán, que negara como el *Moisés*… de Edelmann toda la creencia basada en la Biblia y, con ella, el dogma cristiano de comienzo a fin, que se reconociera a menudo como un seguidor de la doctrina spinozista de Dios y el Mundo y que echara por tierra tan irreverentemente las representaciones comúnmente aceptadas de los milagros, la providencia y la oración" (Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* Gütersloh 1951, p. 413).

minación sobre los fieles. De modo que Edelmann utiliza a Knutzen y a Spinoza como una fuerza destructiva contra el clero y la estructura jerárquica de la Iglesia. El título del libro indica ya cuál es la propuesta del autor: no aceptar ciegamente lo que dice la Biblia ni lo que el clero establece, sino atender a lo que se esconde detrás del velo de Moisés.

Pero además de ser una fuente de inspiración para su ataque contra los dogmas y la estructura de la Iglesia luterana ortodoxa, Spinoza ofrece a Edelmann un elemento positivo sobre el cual construir su propia posición. De este modo, el spinozismo se transforma en una doctrina a reivindicar:

> Me dirás tal vez que [Spinoza] es un ateo y yo no sabría qué otra cosa responderte, salvo que preferiría ser un ateo con Spinoza en la opinión de tus detractores privilegiados, que un ortodoxo con el Señor Stockfinster.[29]

Contra la ortodoxia cristiana que fundamenta su Dios en la revelación bíblica, que Edelmann repudia como una idolatría de la letra y que, en su texto, atribuye al personaje encarnado por el clérigo denominado *Stockfinster* –traducible por *Oscuridad* o, más libremente, por *Nochecerrada*–, este autor propone una doctrina de un *Dios viviente*.[30] El acuerdo fundamental entre Edelmann y Spinoza reside en la afirmación de que Dios es el ser que hace que todas las cosas sean. Para fundamentar esta concepción de la divinidad, recurre a citas de la Biblia, fuentes neoplatónicas y patrísticas. "Los antiguos cristianos fueron buenos spinozistas",[31] concluye.

Este Dios viviente es una fuerza que actúa en el interior del ser humano. Es, además, la fuente de toda verdad. La verdad, sostiene Edelmann, "siempre es inspirada por Dios, sea que se encuentre en Ovidio o en la Biblia."[32] Dado que la Biblia incluye muchas cosas falsas, contradictorias y ambiguas, su contenido no puede conside-

---

[29] Edelmann, *Moses…*, *op.cit.*, I, pp. 138-9.

[30] "Los Dioses bíblicos deben caer, para que el Dios viviente vuelva a ser reconocido por los seres humanos" (*Idem.*, II, p. 45).

[31] *Idem.*, II, p. 134.

[32] *Idem.*, I, p. 37.

rarse la palabra de Dios.[33] Si la Biblia fuese el mensaje divino, sería la misma para todos los pueblos y no existirían desacuerdos respecto de su interpretación. La conclusión de Edelmann coincide con la del *Tratado teológico político*: la enseñanza fundamental de las Sagradas Escrituras puede ser descubierta sin dificultades por el simple entendimiento humano y consiste en amar a Dios sobre todas las cosas.[34] El Dios verdadero, escondido tras el velo de Moisés, es en realidad el Dios de Spinoza. Por eso Edelmann abraza lo que otros consideraron un ateísmo.

En este sentido, Edelmann sostiene que Spinoza fue expulsado de la Sinagoga y acusado de ateísmo debido a la ignorancia de los hombres acerca de la verdadera naturaleza de Dios. El rechazo de la idea de inmanencia divina reside, según él, en cierta necesidad humana de afirmar su propia independencia respecto de Dios, que él identifica con el pecado original. Spinoza, en cambio, no cayó en este error.

Para explicar el concepto de su Dios viviente, Edelmann recurre principalmente a la noción de conciencia (*Gewissen*) y de razón (*Vernunft*), tal como las encuentra en los manuscritos de Knutzen, que reproduce completos en su obra, y en ciertas fuentes estoicas. Pero es fácil comprobar que este concepto del Dios viviente, que posee conciencia y razón, entra en conflicto con el Dios de Spinoza.[35] Edelmann intenta, sin embargo, buscar el modo de armonizar ambas posiciones y, basándose en una interpretación del spinozismo como un emanacionismo y panteísmo, recurre a él para explicar la relación entre Dios y el universo creado. Y al igual que Stosch y Lau, Edelman se inclina por una interpretación materialista de su doctrina. Según él, Dios y la materia son absolutamente inseparables

[33] Cf. *Idem.*, I, pp. 15 y ss.

[34] Cf. *Idem.,* I, p. 108.

[35] Cf. Grossmann, *op.cit.*, p. xx. La falta de sistematicidad en la exposición y la frecuente ambigüedad de sus expresiones hace difícil valorar hasta qué punto Edelmann coincide con Spinoza. Como indica Bell, muchas de sus doctrinas –como la de un sistema de premios y castigos a la virtud o al vicio, su noción de creación– contradicen los principios básicos de la ética de Spinoza y muchas de sus nociones provenían más bien de otras fuentes, como el pietismo, las corrientes neoplatónicas y herméticas y el pensamiento místico de Dippel. En realidad, similarmente a los otros supuestos spinozistas clandestinos, el pensamiento de Edelmann consiste en una mezcla de elementos sumamente heterogéneos puestos al servicio de su lucha contra la ortodoxia protestante.

y "sin la materia, Dios jamás podría haber producido un mundo material".[36]

Moisés con el rostro descubierto apareció el mismo año que Federico II fue coronado como rey de Prusia inaugurando así, oficialmente, la era de la Ilustración en el territorio alemán. Consciente de las contradicciones que un príncipe ilustrado, garante de la libertad de pensamiento y de la tolerancia implicaban, Edelmann concluye su libro con una crítica a la oda que Voltaire había escrito para la ocasión, cuya traducción al alemán había sido publicada ese mismo año en el *Hamburger Correspondent*.[37] La oda celebra la llegada al trono de Federico, anunciando una nueva era de tolerancia en Prusia. Explícitamente, hace referencia a Wolff –desterrado por la acusación de ateísmo, a quien Voltaire llama *mártir de la razón* que ha sido *perseguido por el error*– y asegura que sus escritos, así como los de Bayle y Leibniz encontrarían a partir de ese momento la protección del rey. Como indica Grossmann,[38] además de la repulsión que genera a Edelmann la glorificación que hace Voltaire de un soberano terreno, los ejemplos filosóficos elegidos significaban poco para un seguidor de Knutzen y de Spinoza.

Con un tono sumamente violento, al emprender la crítica a este poema celebratorio Edelmann logra poner en evidencia la tensión que recorre y atraviesa la *Aufklärung*. En primer lugar, refiere al problema de la veneración del poder terrenal. Según él, sólo Dios merece ser honrado y celebrado. Los hombres, en cambio, son todos iguales: "¿Qué clase de diferencia hay entre el más luminoso de todos los monarcas y el más oscuro de todos los esclavos, cuando es de noche?",[39] exclama. Basándose en las críticas al orden político y social que se encuentran en los textos de Knutzen, Edelmann critica el endiosamiento de los monarcas, pero lo hace desde una convicción profundamente religiosa. En segundo lugar, plantea la cuestión de hasta qué punto se extendería el nuevo régimen de tolerancia. Edelmann parece escéptico acerca de la posibilidad de que Federico imponga una verdadera libertad de pensamiento. En su opinión,

---

36 Edelmann, *Moses*…, *op.cit.*, III, p. 7.

37 *Hamburger Correspondent*, N. 128, 1740.

38 Cf. Grossmann, *op.cit.*, p. xxix.

39 Edelmann, *Moses*…, *op.cit.*, III, p. 155.

la verdad no requiere de ninguna protección real, pues ésta no requiere de una luz que la alumbre, sino que ella misma se presenta en aquellos capaces de reconocerla.[40] La *autoridad* y la *verdad* son, al parecer, dos conceptos difíciles de armonizar para este hombre que vio las dificultades a las que se enfrentaba un proyecto que era incompatible con el ejercicio despótico de la política.

Tanto *Moisés…* como un segundo escrito publicado por él en 1743, titulado *La divinidad de la razón,* tuvieron una circulación y una influencia amplísima en su época. La persecución en su contra comenzó inmediatamente. Cientos de panfletos, artículos de revistas y escritos denunciaron y criticaron sus tesis. Inmerso en las polémicas, el consistorio le exigió que haga una confesión. Así, Edelmann accedió y publicó en 1746 su *Confesión de fe impuesta que los otros no están obligados a aceptar*, en donde se refiere a la Biblia como un conjunto de escritos producidos por hombres, que responden a un contexto determinado y sirven asimismo a un fin determinado. Las polémicas no cesaron. Fue expulsado de Berlenburg, la ciudad donde residía, y luego también de Neuwied. Después de errar por el norte de Alemania, encontró refugio en Berlín. En 1750 la Comisión real de libros ordenó la quema de algunos de sus textos. Vivió sus últimos años en Berlín, sumido en la pobreza y la clandestinidad, impedido de publicar ninguno de sus escritos. Mendelssohn lo conoció en esa ciudad, viejo, débil y disminuido.[41] Murió allí en 1767.

Aun cuando 1740 sea la fecha de inicio de una nueva era de tolerancia en el reino de Prusia, la persecución a la que Edelmann se vio sometido pone en evidencia que todavía era peligroso declararse spinozista y que incluso en Berlín, sede y centro de la Ilustración alemana, existieron instituciones y mecanismos de censura que no toleraron la expresión de opiniones tan extremas e irreverentes.

Pero la reacción contra la ortodoxia religiosa y el recurso que hace Edelmann al spinozismo, del cual se declara partidario, sí es un indicativo de que algo estaba cambiando. La rebelión frente a la autoridad exterior, tanto en el ámbito religioso al reaccionar contra la divinidad de las Sagradas Escrituras –la idolatría de la letra– como

[40] Cf. *Idem.*, III p. 150.

[41] Cf. JubA XI, p. 20-21 (carta a Lessing, 19 de noviembre 1755).

en el ámbito político al denunciar el error de venerar a los monarcas, que no se distinguen realmente del resto de los hombres y cuya autoridad no puede ser comparada a la autoridad de Dios muestra hasta qué punto Edelmann se encontró imbuido del espíritu de la Ilustración. Pero además, con su lectura del spinozismo –parcial y tendenciosa, si se quiere– Edelmann se revela como el primer teólogo en establecer la doctrina spinoziana como el criterio de la religiosidad en general.[42] De modo que no se limitó a establecer, como lo habían hecho Jelles y Wachter en su segunda interpretación, que el spinozismo es compatible con el cristianismo. Para él, se trata de una superación del cristianismo ortodoxo o más bien de una vuelta a los orígenes, a ese cristianismo primitivo que reconocía a Dios como el ser de todas las cosas. Este mismo camino será tomado años más tarde por Herder, como un intento explícito de reivindicar al spinozismo en el plano de la religión y la moral.

Es problemático determinar hasta qué punto estos spinozistas clandestinos de principios de siglo contribuyeron efectivamente a modificar la imagen que se tenía de Spinoza en los ámbitos académicos y religioso del territorio alemán. Spinoza fue para ellos una fuente entre muchas otras, un instrumento utilizado en el contexto de una disputa teológica, con implicancias políticas y morales, pero de ningún modo constituyó el centro de la discusión ni tampoco el motivo de ésta. La comprensión de su doctrina como panteísta y materialista que estos spinozistas clandestinos proponían, si bien excluía el cargo de ateísmo en sentido vulgar, no desafiaba realmente aquella sostenida por los teólogos a los que éstos se enfrentaban. Al contrario, su recurso a Spinoza sólo tenía valor para ellos si se mantenía la construcción que sus enemigos habían hecho de él, especialmente en tanto que representaba una amenaza para el orden religioso y político vigente. De este modo, al recurrir a ideas y argumentos spinozistas en sus batallas, estos personajes contribuyeron más bien a oscurecer la ya pésima fama del Filósofo maldito, que a propiciar su rescate y a transformarlo en un peligro aún más tangible, que debía ser combatido. El hecho de que todos ellos hayan sufrido las consecuencias de la acusación de spinozismo es signo de ello.

---

42 Cf. Otto, *op.cit.*, p. 107.

Paralelamente a esta sucesión de autores que vieron en Spinoza una fuente de inspiración para su lucha contra la ortodoxia y el poder político, siendo acusados y perseguidos por spinozistas y por ateos, en 1720 se desencadenó en la Universidad de Halle una polémica en la cual esos mismos cargos fueron arrojados contra el renombrado filósofo Christian Wolff. A diferencia de los spinozistas clandestinos, Wolff rechazó esta acusación y no se reconoció como un seguidor ni de la doctrina metafísica ni de la posición teológico-política del Filósofo maldito. La conexión entre estos pensadores heterodoxos y el gran padre de la Ilustración alemana, heredero de Leibniz reside sin duda en la convicción compartida entre todos ellos acerca de la capacidad de la razón humana para descubrir la verdad sin necesidad de recurrir al auxilio de la revelación bíblica. La acusación de spinozismo contra Wolff remite, pues, a un sentido mucho más preciso: su racionalismo, inaceptable para los luteranos ortodoxos de Halle.

2. La acusación de spinozismo contra Wolff

Con el apoyo de Leibniz y de Tschirnhaus, en 1706 Wolff se trasladó de Leipzig a Halle, para ocupar un cargo de profesor de matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de esa ciudad. Pronto se transformó en uno de los impulsores de ciertos valores hoy identificados con el movimiento de la Ilustración. Al igual que Christian Thomasius, Wolff decidió escribir en alemán, con la expresa intención de que sus ideas llegaran a la mayor cantidad de personas posible. Poco a poco, surgía en Alemania un público lector por fuera de los ámbitos académicos universitarios, interesado en cuestiones de índole filosófica, teológica y científica, lector de las publicaciones periódicas que tanto éxito tuvieron durante el siglo XVIII y que fueron un elemento clave del proyecto de la *Aufklärung*. A diferencia de Thomasius, Wolff sostuvo una posición racionalista a lo largo de toda su vida.

Inclinado a las matemáticas y heredero de Leibniz, Wolff quiso trasladar la pretensión de universalidad, coherencia y evidencia racional propia de esas ciencias al ámbito de la filosofía. En este sentido, la filosofía es definida por él como la ciencia que, mediante el uso de la razón natural obtiene conocimientos seguros a partir de

principios seguros.[43] Así pues, según Wolff, la filosofía no permanece en el ámbito de los meros hechos, sino que avanza hacia el ámbito de la posibilidad de su fundamento; supera el ámbito de lo particular y versa sobre lo universal. Por eso la filosofía es la que delimita los objetos particulares de las otras ciencias y les provee conceptos claros, principios firmes y un método exacto. La teología, por su parte, puede servirse según Wolff del método filosófico para examinar racionalmente las verdades obtenidas por otros medios, como la revelación, la inspiración, la gracia. Es conocido el dicho wolffiano según el cual la filosofía puede ser considerada la *sirvienta* de las otras ciencias, en el sentido de que es la encargada de llevar la lumbre, para que ellas, que caminan en la oscuridad, no tropiecen.[44]

Al igual que Leibniz, Wolff no cree que las verdades de la teología difieran de las verdades de la filosofía. Su interés no es eliminar la teología, sino asegurarse una *teología natural*, que pudiera alcanzar todas las verdades esenciales de la teología revelada, pero únicamente por vía racional. En este sentido, Wolff defiende de modo absoluto la autonomía de la razón. Esto, no obstante sus afirmaciones explícitas intentando impedirlo, trae como consecuencia la pérdida para la revelación de cualquier superioridad frente a la razón natural, capaz de acceder por sí sola a todas las verdades, incluidas las de la revelación.[45] Así pues, a pesar de que no tenía ninguna intención de poner en riesgo el cristianismo, pues creía que la investigación racional de las verdades del cristianismo era el modo de establecerlas más firmemente, el principio de racionalidad y la utilización del método matemático defendidos por Wolff fueron percibidos como una amenaza al orden religioso por muchos de sus contemporáneos.

En 1713, Wolff comenzó a publicar una serie de libros sobre

---

[43] Respecto de la noción de filosofía de Wolff, véase Otto, *op.cit.*, p. 151 y Schneider, "*Deus est philosophus absolute summus: über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff*" en *Idem.* (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1986, pp. 9 y ss.

[44] Cf. Wolff, *In wie ferne die Philosophie keine Magd sey*, en *Idem.*, *Gesammelte kleine philosophische Schrifften*, *welche zu der Vernunfftlehre gehören*, t.3, Renger, Halle, 1737, pp. 72-73.

[45] Existe, en este punto, una contradicción entre la intención personal de Wolff y la tendencia científica de su filosofía. Al respecto, véase el artículo de Günter Gawlick, "*Christian Wolff und der Deismus*" en Schneider (comp.), *Christian Wolff 1679-1754, op.cit.*, pp. 139 y ss.

diferentes temas filosóficos que fueron muy exitosos en Alemania y que le trajeron gran notoriedad. Su sistema empezó a enseñarse en otros centros de estudios, él mismo fue nombrado miembro de las principales academias de Europa, le fueron otorgadas pensiones y recibió invitaciones de otras universidades. Sin embargo, en Halle, Wolff tenía numerosos opositores, tanto entre los filósofos como entre los teólogos. Desde su llegada a esa ciudad, sus colegas habían visto con desconfianza algunos de los principios de pensamiento wolffiano. Muchos de los miembros de la Facultad de teología veían su racionalismo con horror, pues consideraban que esta posición conducía al fatalismo y al rechazo de la revelación y los milagros. Rápidamente algunos aspectos del pensamiento de Wolff fueron conectados con ciertas ideas comúnmente atribuidas a Spinoza.

En 1721 Wolff fue nombrado rector de la Universidad y su Discurso inaugural, titulado *Acerca de la filosofía práctica de los chinos*, fue el hecho que desencadenó la polémica con los teólogos y la ocasión que Joachim Lange aprovechó para lanzar sobre el ya renombrado Wolff una acusación pública de ateísmo y de *spinozismo*.

Recurriendo al ejemplo de los chinos confucionistas, el objetivo del Discurso inaugural es mostrar que los principios éticos son independientes de la creencia religiosa. Wolff sostiene que la moral de los chinos se basa en el conocimiento, a través de la razón, de las nociones de bien y de mal y que, por lo tanto, el ejercicio de la virtud depende de la investigación racional de la naturaleza. Independiente de toda revelación, la moral se funda únicamente en la razón. El ser humano es, por tanto, capaz de actuar virtuosamente a partir de sus propias capacidades, sin necesidad de una norma exterior que le provea de un criterio para juzgar el bien. Los chinos son, según Wolff, el perfecto ejemplo del ateo virtuoso, pues no conocen al creador del universo y sin embargo su virtud es mundialmente reconocida. De modo que los chinos se constituyen en la prueba viviente de que es posible desarrollar una moral independientemente de una religión revelada.[46]

Los profesores de la facultad de Teología no tardaron en reaccionar. En un texto titulado *Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum,* aparecido en 1723, Joachim Lange se ocupa de analizar todos los sistemas que él considera que pueden llevar al ateísmo o

[46] Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica/ Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Meiner, Hamburg, 1985, pp. 24 y ss.

que son en sí mismos ateístas. Según Lange, el ateísmo es el resultado de un intelecto corrupto y los sistemas que conducen a él deben ser considerados *pseudophilosophia*. Mientras que, por ejemplo, la filosofía estoica y la doctrina de Hobbes son presentadas como conteniendo la causa del ateísmo y el sistema cartesiano como una doctrina que puede dar ocasión a este error, Lange afirma que el spinozismo es en sí mismo un sistema ateísta.[47] Este juicio se basa en el hecho de que, según este autor, Spinoza considera que Dios es el universo y que el universo es Dios; y además, establece una absoluta necesidad sobre todas las cosas, que elimina la noción de contingencia y anula la posibilidad de los milagros. De modo que el primer error de Spinoza reside, según Lange, en haber hecho de Dios la sustancia del mundo, es decir, en haberlo negado. El segundo error es haber establecido, al igual que los estoicos, un "*absoluto mechanismi fato*" que implica la anulación de la libertad tanto en Dios como en los hombres.[48] Entre los seguidores de Spinoza en el territorio germano, Lange nombra a Knutzen y al autor del *Concordia Rationis et Fidei*, obra que cita extensamente.

Un año más tarde, Lange publicó otro escrito, titulado *Descubrimiento modesto y preciso de una filosofía falsa y perniciosa en el sistema metafísico wolffiano*..., donde distingue dos clases de spinozismo. Un *spinozismus partialis*, que se limita a reconocer un nexo físico-mecánico entre las cosas, y un *spinozismus totalis*, que combina ese *nexus* con la doctrina de la única sustancia. Según él, Wolff era un spinozista de la primera clase, moderado, que no había caído tan profundamente en este error como para abrazar una posición panteísta. La acusación, sin embargo, seguía en pie: Wolff, al aplicar el método matemático en filosofía, caía en el fatalismo, en el ateísmo, en el spinozismo.[49]

Lo cierto es que sus enemigos veían una coincidencia fundamental entre el sistema wolffiano y el de Spinoza: la adopción del método matemático como garantía de la verdad en filosofía. Los teólogos

---

47 Lange, *Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum*, Halle,1723, p. 54.

48 *Idem.*, p. 56.

49 Cf. Lange, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfischen Systemate Metaphysico*..., Halle, 1724, pp. 476 y ss. Acerca de la polémica entre Lange y Wolff, véase el artículo de Bruno Bianco, "*Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff*" en Schneider (comp.), *Christian Wolff 1679-1754…, op.cit.*, pp. 111-155. Véase también Beck, *op.cit.*, pp. 259-261.

de Halle, contrarios a las tendencias racionalistas de la Ilustración, y el resto de sus heterogéneos enemigos –entre ellos, el luterano ortodoxo V.E. Löscher, el profesor de la facultad de teología de Jena J.F. Budde, incluso el heterodoxo J.C. Dippel– estaban de acuerdo en que en el uso de este método conducía a una comprensión mecanicista de la naturaleza física y espiritual, que implicaba la negación de la libertad tanto humana como divina y, por lo tanto, la destrucción de la religión y la moral.[50] Como Lange, veían principalmente una coincidencia entre la teoría de la armonía preestablecida, que Wolff había adoptado de Leibniz, y la doctrina del paralelismo entre atributos defendida por Spinoza. El problema que ellos encontraban en estas doctrinas residía en que si las acciones del cuerpo quedaban desconectadas de la dimensión espiritual del hombre, entonces ellas no caían en el ámbito de su responsabilidad.

Tampoco el concepto wolffiano de Dios satisfacía las exigencias de sus religiosos enemigos. Por un lado, la creación por parte de Dios del mejor de los mundos posibles y el hecho de que Él mismo ya conociera todos los acontecimientos que lo conformaban, parecía transformar a Dios en un elemento innecesario para el transcurso de la historia e, incluso, en responsable de la existencia del mal. Por otro lado, la adopción por parte de Wolff del principio de razón suficiente, incluso en el ámbito de las acciones divinas, parecía aniquilar por completo su libertad, pues en efecto, Dios no puede no elegir lo mejor.

Frente al ataque de Lange, Wolff se vio en la obligación de defenderse. En julio de 1723, hizo publicar una nota en el *Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen* de la ciudad de Leipzig, con el fin de establecer las diferencias entre su propio sistema y el de Spinoza. Consideró infundadas las acusaciones en su contra, que en muchos casos recurrían a una voluntaria tergiversación de sus palabras. Nuevamente, en otro texto de 1723, *Acerca de la diferencia en el encadenamiento de las cosas inteligentes y las fatalmente necesarias*, decide aclarar el asunto y establece que la diferencia esencial entre su sistema y el spinoziano reside en su comprensión de las nociones de *posibilidad*, *necesidad* y *contingencia*.[51] Según Wolff, Spinoza iden-

[50] Cf. Otto, *op.cit.*, pp. 149-50.
[51] Cf. Wolff, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, 1723, pp. 14-23.

tifica lo posible con lo real y aniquila, así, la libertad divina. Para Wolff, en cambio, *posible* es todo aquello que puede ser pensado sin contradicción; *necesario* es todo aquello cuyo contrario la implica. El Dios wolffiano no está, según él, obligado a elegir aquello que es sólo posible, aunque lo elige en vistas a la creación del mejor de los mundos. Según Wolff, el principio de razón suficiente no se opone al hecho de la libertad divina, así como la providencia de Dios no vuelve necesarias las acciones de los hombres. Éstas son siempre contingentes.

Además de argumentar conceptualmente contra su supuesto acuerdo con Spinoza, Wolff protestó ante la corte de Berlín. Pero en vez de conseguir el favor oficial, el 8 de noviembre de 1723, El rey Federico Guillermo I, un ferviente pietista apodado el *Rey soldado*, lo expulsó de su cargo y le ordenó que abandonara el territorio prusiano dentro de las cuarenta y ocho horas o sería ahorcado. Aparentemente, alguien habría convencido al rey de que, de acuerdo con el sistema wolffiano, un soldado que huye en medio de una batalla no sería culpable de deserción, pues según él, esto no era sino el resultado necesario de los mecanismos físicos que rigen la naturaleza corpórea. Además de desterrar a Wolff, el rey ordenó que todos profesores que enseñaban su sistema fueran expulsados de las universidades y prohibió la lectura y difusión de sus textos. El condenado huyó de Halle y aceptó la invitación de la Universidad de Marburg, en Sajonia, de sesgo calvinista.

La polémica contra su doctrina no se detuvo. Lange y Budde continuaron acusando a Wolff de quitar todo fundamento a la moralidad humana, de dar lugar al ateísmo y de ser un seguidor de Spinoza. En Marburg, Wolff no cesó de escribir, aunque a partir de ese momento prefirió hacerlo en latín. Dado que su fama siguió creciendo, diez años más tarde, en 1733, el rey de Prusia, arrepentido de haber desterrado a la figura principal de la filosofía alemana, le extendió una invitación para que regresara al reino con honores. Wolff declinó la oferta.

La identificación de su doctrina con el ateísmo y el spinozismo lo obligaron a continuar intentando defenderse. La acusación no sólo era considerada injusta por él sino que traía consigo la escandalosa asociación a un personaje durante tantas décadas denosta-

do. Para lograrlo, Wolff tuvo que dedicarse a estudiar los textos de Spinoza, tarea que, es probable, jamás habría emprendido de no haber sido por esta necesidad de defenderse y distanciarse de su doctrina.[52] El resultado de este estudio es la refutación del sistema metafísico spinoziano que Wolff incluyó en la segunda parte de su *Teología natural* publicada en 1737, que representa un verdadero hito en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania. Hasta entonces ningún pensador en el territorio alemán se había ocupado de analizar la teoría metafísica de Spinoza tal como es presentada en la *Ética* de modo tan filosófico y sistemático.

Sin recurrir a la estrategia que había sido habitual durante los últimos decenios, esto es, las injurias y calumnias, y basándose en una lectura directa de la *Ética*, Wolff se propuso refutar filosóficamente al spinozismo. Esta actitud, que refleja una enorme confianza en la razón como instrumento para criticar los sistemas filosóficos, es signo de una nueva manera de encarar las disputas filosóficas. Wolff no consideró necesario oscurecer la figura de Spinoza con etiquetas escandalosas ni desautorizar su doctrina con palabras ofensivas. La razón era suficiente para mostrar que se trataba de un sistema erróneo, que debía ser dejado de lado. Sin duda esta confianza en la razón, herencia del racionalismo leibniziano, refleja y expresa el nuevo clima intelectual de la naciente Ilustración en Alemania.

En 1740, con Wolff todavía exiliado, ciertas condiciones materiales se modificaron, de modo que la situación espiritual dio un giro en el territorio alemán. Ese año, tras la muerte de Federico Guillermo I, el trono de Prusia fue ocupado por su hijo, Federico II, quien explícitamente, aunque no sin ciertas contradicciones, se propuso hacer ingresar su reino en una era ilustrada. Al poco tiempo de asumir el trono, Federico decidió resarcir el daño causado por su padre e invitó a Wolff a regresar al reino y a ocupar un puesto en su corte, como consejero. Wolff, quien desconfiaba de que la cercanía al trono fuera beneficiosa para el ejercicio filosófico, dio muestras una vez más de su espíritu ilustrado y prefirió ser restituido en su antiguo cargo de la Universidad de Halle.

---

52 Cf. Gawlick, "*Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*" en Schürmann, Waszek y Weinreich (comps.), *op.cit.*, p. 118.

3. El valor de la refutación wolffiana

Se sabe gracias a su autobiografía, que Wolff poseía las *Obras póstumas* de Spinoza, pues un viajero se las había traído de tierras extranjeras y que en 1705 había conocido en Leipzig a Walther von Tschirnhaus, con quien había mantenido una discusión acerca del pensamiento spinoziano y especialmente acerca de su noción de Dios y su relación con la naturaleza. Aparentemente, Tschirnhaus le habría asegurado que, contrariamente a la opinión común, Spinoza no confunde a Dios con la naturaleza.[53]

Pero, como se dijo, fue luego de defenderse de la acusación de spinozismo en diferentes publicaciones durante su polémica con Lange, que Wolff emprendió seriamente el estudio de esta doctrina. Como resultado, escribió una refutación sistemática, confiado en que la racionalidad de sus argumentos pondría en evidencia, por un lado, la falsedad de la filosofía spinoziana y, por el otro, que él mismo no adhería a ella.

El objetivo general de Wolff en su *Teología natural*, en cuya segunda parte Wolff incluyó la refutación a Spinoza, es demostrar racionalmente la existencia de Dios. Por lo tanto, una de sus utilidades principales es la de refutar el ateísmo. La obra consta de dos partes. La primera, de más de mil páginas, demuestra *a priori* la existencia de Dios. La segunda, de más de setecientas, la demuestra *a posteriori* y contiene una sección titulada "Acerca del ateísmo y de otros errores relacionados", que contiene cuatro capítulos. El primero es titulado "*De Atheismo*", el segundo aborda el fatalismo, el deísmo y el naturalismo, el tercero el antropomorfismo, el materialismo y el idealismo, y el último se titula "*De Paganismo, Manicheismo, Spinozismo et Epicuraeismo*". La refutación de Spinoza abarca los parágrafos 671 a 716 de esta última sección. Wolff comienza por definir la doctrina a refutar:

> El spinozismo es una doctrina según la cual no se admite más que una única sustancia, que posee infinitos atributos de los cuales dos son el pensamiento infinito y la extensión infinita,

[53] Cf. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig, 1841, pp. 123-127, 127; véase Gawlick, "*Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*", *op.cit.*, p. 110.

> cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito; por su parte, las cosas finitas surgen como resultado de las modificaciones necesarias de los modos en los atributos de esta sustancia, esto es, las almas son modificaciones del pensamiento infinito y los cuerpos son modificaciones de la extensión infinita.[54]

Una vez establecido qué entiende por spinozismo, la estrategia de Wolff consiste en analizar el punto de partida de Spinoza, con el fin de determinar si los principios sobre los cuales funda su sistema pueden conducir a conocimientos seguros. Toda la refutación de Wolff consiste, pues, en examinar seis de las ocho definiciones de la primera parte de la *Ética*: las de Dios, atributos, sustancia, *causa sui*, modo y finitud. Al analizar cada una de estas definiciones, Wolff indica diferentes problemas. Entre otras cosas, señala que Spinoza confunde el concepto de sustancia –que define como lo que es en sí y se concibe por sí– con el de "*ente a se*" –lo que existe en virtud de sí mismo–, es decir, confunde lo que existe en sí con lo que existe por sí.[55] Asimismo, indica que Spinoza confunde la noción de infinito extensivo con la de infinito intensivo, pues la suma total de los infinitos modos finitos jamás puede resultar en una sustancia absolutamente infinita.[56] La conclusión de Wolff es que Spinoza ha basado su sistema metafísico "en principios precarios, confusos y ambiguos."[57] Lo cual transforma a todo su sistema en erróneo y contradictorio.

Pero el núcleo principal de la crítica es, según creo, el hecho de que, de acuerdo con el profesor alemán, Spinoza había querido pensar la extensión de un modo sustancial. Wolff sostiene que esto es conceptualmente imposible, pues la sustancia extensa sólo podría definirse como la coexistencia de lo múltiple, que existe de un modo exterior, en una unidad.[58] Pero principalmente, indica Wolff, esto contradice el objetivo mismo de su doctrina, pues considerar la extensión de un modo sustancial implica imponer una necesidad

---

[54] Ch. Wolff, *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata. Pars 1*. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; *Pars 2*. Ed. nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741, II, § 671.

[55] Cf. *idem*., § 684.

[56] Cf. *idem*., § 706.

[57] *Idem*., § 687.

[58] Cf. *Idem*., § 690.

que se opone a una teoría que contempla la posibilidad de introducir cambios en el mundo físico. Para Wolff, por el contrario, la extensión no es nada real, no se encuentra entre lo efectivamente existente, sino que presupone otra cosa que, siendo ella misma efectivamente real, cuando es percibida, aparece como extensa. Al igual que los colores, la extensión es para Wolff algo que sucede en la percepción confusa de los objetos, pero no es nada en sí mismo real. Así pues, Wolff sostiene que es esta confusión –la de pensar la extensión como algo existente, como un atributo de la sustancia efectivamente real– lo que conduce a Spinoza a postular un fatalismo, esto es, una necesidad ciega que guía también las acciones de los seres humanos y de la cual es imposible abstraerse.

El último parágrafo de su refutación explicita el veredicto:

> El spinozismo no se encuentra lejos del ateísmo y es tan nocivo como éste. Incluso es, en cierto sentido, aun más nocivo que la negación de la existencia de Dios. Pues aunque Spinoza admite la existencia de un Dios, en tanto que primera y única causa de todas las cosas, él niega que Éste sea sabio y que se comporte según una voluntad libre, y que gobierne este mundo. Además, supone que el cuerpo y el alma, junto con las restantes cosas pensantes, si es que éstas existen, se encuentran en Él como partes en el todo. Así, Spinoza construye un Dios que es total y completamente distinto del verdadero Dios, en tanto que Éste, posee la más alta sabiduría y la más grande libertad y rige este mundo con su sabiduría y en tanto que el alma y el cuerpo junto con todas las cosas pensantes, si es que estas existen, no se encuentran contenidas en Él como partes en el todo.[59]

Según Wolff, al igual que cualquier forma de ateísmo, la doctrina de Spinoza destruye la religión. Pero, dado que el spinozismo es también un fatalismo, esta doctrina es *aún más nociva,* aún más peligrosa que la negación de la verdad de las religiones, pues al afirmar una necesidad ciega como guía de las acciones humanas destruye asimismo la posibilidad del comportamiento moral. Su posición es, pues, más amenazante para la vida en sociedad que la

[59] *Idem.*, § 716.

de los ateos. Mientras que los ateos niegan la religión, los fatalistas niegan la moral. Era de esperar, por lo tanto, que Wolff se inclinara por denunciar a éstos últimos como intolerables. Pues, tal como había sostenido en su discurso acerca de los chinos confusionistas, la creencia en Dios y la virtud moral son independientes.

Esta crítica de Wolff al spinozismo, incluida en su *Teología natural* pasó a la historia de la recepción de esta doctrina en Alemania como su primera refutación filosófica, objetiva y argumentativa. En efecto, pocos años más tarde, Moses Mendelssohn celebraría la actitud ilustrada de Wolff, al decir que este hombre fue el primero que, antes de refutar al spinozismo, lo expuso bajo su forma más conveniente.[60]

Hasta qué punto esto es así puede ser, sin embargo, puesto en duda. En efecto, algunos especialistas han señalado que la crítica wolffiana es débil y poco convincente. En este sentido Cramer indica que Wolff no refuta la tesis que él mismo considera como el punto central de la doctrina spinoziana, esto es, que sólo hay una sustancia.[61] Al contrario, se limita a mostrar ciertas ambigüedades en las definiciones y establece que partiendo de definiciones falaces, cualquier conclusión a la que se llegue flota sobre el aire, sin un fundamento firme. Además, como señala Bourel, Wolff no respeta el orden de exposición de Spinoza y omite analizar las definiciones séptima y octava de la primera parte de la *Ética*, que tratan de los conceptos de libertad y eternidad; en los casos de las definiciones que sí analiza, se limita a yuxtaponer y comparar las definiciones spinozianas con las acepciones escolásticas de los términos. Por eso, Bourel sostiene que la crítica wolffiana es exterior, superficial y formal y que, por lo tanto, este filósofo no lee a Spinoza para hacerle justicia, sino que su refutación constituye la última tentativa de reducir a Spinoza a un ateo y a un mal filósofo.[62]

---

60 Cf. JubA 1, p. 15. También algunos especialistas contemporáneos aceptan este punto de vista (cf. Bell, *op.cit.*, p. 9; Otto, *op.cit.*, p. 155).

61 Cf. K. Cramer, "*Christian Wolff Über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den ersten beiden Axiomen von Spinozas Ethik*" en Cramer, Jacobs y Schmidt-Biggermann (comps.), *op.cit.*, pp. 82 y 99.

62 Cf. D. Bourel, "*La réfutation de Spinoza par Christian Wolff*" en Bloch (comp), *op.cit.*, pp. 221 y ss..

En principio, hay que reconocer que, si bien sus conclusiones no contradicen la opinión que la mayoría de sus críticos había tenido de la doctrina de Spinoza –ateísmo y fatalismo–, Wolff llega a ese resultado por un camino totalmente distinto. Convencido de la evidencia racional de su propio sistema, Wolff no cae en los lugares comunes de la lucha anti-spinozista ni permite que se cuelen en su argumentación ninguna clase de prejuicios. Wolff se propone explícitamente no atribuir a Spinoza nada que éste no haya efectivamente sostenido, respetando el texto de la *Ética*. Es en este espíritu que Wolff no teme oponerse a la lectura usual que durante décadas le había atribuido una confusión entre Dios y la naturaleza, y en el primer parágrafo de su refutación, en el que expone la esencia del spinozismo, reconoce, presenta y defiende la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata*.[63] De este modo, la crítica wolffiana pretende ganar en credibilidad frente a todas las anteriores: no se deja llevar por intereses extraños, preconceptos ni prejuicios, sino que permanece –incluso en la crítica al peor de los filósofos– fiel a la verdad.

Aun poniendo en duda que la refutación wolffiana logre efectivamente este abordaje filosófico y objetivo del spinozismo y que, como afirmaría Mendelssohn, haya sido el primero en haber hecho justicia a la doctrina tan criticada, hay que admitir que Wolff inauguró la posibilidad de un abordaje objetivo y filosófico de la doctrina spinoziana, pues él mismo se ocupó, por primera vez, de Spinoza como de un pensador digno de análisis, digno de ser refutado mediante argumentos y no mediante insultos, difamaciones, injurias.

Hay que considerar, además, que la crítica de Wolff se enmarca dentro de la polémica contra los teólogos pietistas. Este convencido cristiano, heredero de la misión leibniziana, no quería de ningún modo ser considerado un spinozista por sus contemporáneos. Las diferencias entre el punto de vista filosófico de Wolff y Spinoza son enormes. Como indica Gawlick, Spinoza busca una nueva metafísica mientras que Wolff busca un nuevo método para fundamentar la vieja metafísica teísta, que incluye la noción de un Dios personal, de la creación a partir de la nada y de la contingencia del mundo y sus leyes.[64] En este sentido, creo que es correcto decir que la refutación

[63] Cf. Wolff, *Theologia naturalis*…, *op.cit.*, II § 671.

[64] Cf. Gawlick, "*Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza*",

wolffiana constituye más bien un intento por distanciarse y diferenciarse del spinozismo que de exponer a Spinoza en su luz verdadera.

La excelente reputación de la que gozaba Christian Wolff, que había vuelto del exilio y había sido restituido por Federico II en su cátedra de Halle en el contexto de un nuevo clima de libertad intelectual y tolerancia religiosa, junto con la aparición de la *Teología natural* y su refutación objetiva y desapasionada del spinozismo, que invitaba a comprender al adversario y vencerlo mediante el ejercicio de la razón, fueron los factores que hicieron posible la aparición, en 1744, de la primera traducción al alemán de la obra principal de Spinoza. El título del volumen pone en evidencia por qué: *La Ética de B. d. S. refutada por el conocido filósofo de nuestro tiempo, el Sr. Christian Wolff, traducida del latín*.

4. La *Ética* a un florín

Johann Lorenz Schmidt, "el primer racionalista neto y decidido entre los teólogos alemanes", según Ernest Hirsch,[65] fue responsable de la primera traducción alemana de la *Ética*. Hacia 1744, Schmidt no era desconocido en Alemania. Había estudiado teología en Jena, luego en Halle –donde se había hecho admirador de Wolff– y se había trasladado a Wertheim como tutor privado de una familia noble y luego como rector de la escuela de latín de esa ciudad. Su verdadera ocupación había sido, sin embargo, la de producir una nueva traducción de la Biblia. En 1735 publicó su versión alemana del *Pentateuco* a partir del texto original en hebreo. Se trata de la denominada "*Wertheimer Bibel*", con más de 1600 notas del traductor, que desencadenó una violenta ofensiva contra la filosofía wolffiana por parte de los teólogos, quienes la denunciaron como la raíz de la impiedad y la herejía.

La seriedad de la investigación de Schmidt es generalmente reconocida, especialmente en lo que respecta al origen de la lengua hebrea.[66] Pero su posición, que coincide con muchas de las tesis

op.cit., p. 110.

[65] Cf. Hirsch, *op.cit.*, t. II, p. 418.

[66] Véase U. Goldenbaum, "*Die erste deutshce Übersetzung derl Spinozaschen Ethik*"

del *Tratado teológico político* de Spinoza, fue escandalosa para los teólogos alemanes. En efecto, el prefacio de la *Wertheimer Bibel* explicita su principio hermenéutico inmanente, según el cual cada autor debe ser comprendido por sí mismo y no a partir de textos posteriores y al igual que el judío de Amsterdam, Schmidt también interpreta los milagros narrados en los textos bíblicos como efectos de leyes naturales desconocidas por el observador. Especialmente violento fue el ataque de Joachim Lange, el mismo que años antes había llevado la voz principal en la polémica contra Wolff, quien denuncia la heterodoxia del traductor en un texto titulado *El burlón filosófico de la religión*.[67]

Desde entonces, y dadas las medidas que se habían tomado como consecuencia de este debate, Schmidt vivía escondido en la ciudad de Altona –lugar de refugio para muchos librepensadores perseguidos– bajo el pseudónimo de Schröder. Con la protección de algunos intelectuales, y buscado por la justicia, Schmidt continuó trabajando en diversas traducciones. En 1741 publicó la versión alemana del libro de Tindal, *El cristianismo tan viejo como la creación*[68] y en 1744 dio a la imprenta su traducción de la *Ética*. La refutación de Wolff, incluida al final del volumen, es lo que debe haber permitido que el libro fuese aprobado por la censura.[69]

En efecto, en el breve Prefacio que antepone a su traducción, Schmidt afirma que su intención es hacer pública la victoria de la crítica wolffiana sobre Spinoza, a quien considera el más agudo enemigo de la razón:

---

en Delf, Schoeps y Walther (comps.), *op.cit.*, p. 123.

[67] Joachim Lange, *Der philosophische Religions-Spötter*, Halle/Leipzig, 1736.

[68] Matthiew Tindal, *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, Londres, 1730 (reeditado en 1731, 1732 y 1733).

[69] Tal como señala Goldenbaum, esta primera traducción de la *Ética* al alemán prácticamente no ha sido considerada en las investigaciones acerca de la recepción alemana de Spinoza. Schmidt es, o bien pasado por alto o bien agrupado junto con ciertos spinozistas clandestinos (cf. U. Goldenbaum, "*Die erste deutshce Übersetzung...*", *op.cit.*, p. 108.). En efecto, Grunwald, por ejemplo, no habla de Schmidt. Winke se limita a nombrarlo como uno de los spinozistas de Altona, sin analizar en profundidad su figura (cf. Winke, *op.cit.*, pp. 29 y ss.). Creo, con Goldenbaum, que su rol en la recepción del spinozismo es fundamental.

> Ningún triunfo es más glorioso para la verdad, que aquel obtenido contra sus enemigos más mordaces. Éstos aguzan todo su ingenio, yendo incluso en contra de ella, con el fin de justificar sus proposiciones absurdas, y son fuertemente respaldados por cierta apariencia de minuciosidad. Por eso los tontos son seducidos por estas corrientes y, para entrar en este campo, aquellos hombres sagaces, cuyas obras no lo son, han de tambalear. Entonces muestra la verdad su poder insuperable, cuando hace caer a estos enemigos peligrosos. El más terrible de este género ha sido hasta ahora Spinoza.[70]

El método geométrico, una cierta oscuridad y una evidente ambigüedad dominan, según este prefacio, el sistema spinoziano. Su aparente solidez y la dificultad de aprehender sus ideas son la causa de que sus muchos adversarios hubiesen fracasado al intentar oponerse a él. El honor de haber logrado una refutación "ordenada y minuciosa"[71] pertenece, según Schmidt, al gran Christian Wolff. Su refutación constituye el gran triunfo de la verdad sobre los errores y debe, por lo tanto, ser difundida por todas partes:

> Un triunfo tal, que concierne nada menos que a la existencia de Dios y de la libertad, no debe ser mantenido oculto, sino que se lo debe dar a conocer para la alegría y el provecho de cada uno. No hay que ser benévolo con el enemigo vencido. Mejor se lo debe exponer públicamente, de modo que las personas incultas no continúen considerándolo como un espectro, sino que se acostumbren a despreciar el horroroso ruido de sus cadenas.[72]

Spinoza es presentado por Schmidt como un fantasma que mantiene aterrorizados a los hombres incultos de Alemania. Esta imagen, que será retomada años más tarde por Jacobi, es sumamente adecuada: Spinoza no era más que un espectro cuyos contornos no podían delimitarse, un muerto viviente que aún no había encon-

[70] Schmidt, *Vorrede* en *B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, trad. y ed. de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig / Frankfurt a. Main, 1744, pp. 3-4.

[71] *Idem.*, p. 4.

[72] *Ibidem.*

trado la paz... demonizado por sus enemigos y resucitado para la batalla por algunos dispuestos a reivindicar sus ideas más escandalosas, el nombre de Spinoza no era más que un sinónimo de ateísmo, un cúmulo de lugares comunes, opiniones injustificadas, rumores, habladurías. Pero sobre todo, tal como lo confirman también las páginas de la *Autobiografía* de Edelmann, el solo nombre de Spinoza era causa de temor, el ruido de sus cadenas hacía estremecer a quienes las escuchaban.

Schmidt afirma que la refutación de Wolff mostraba que, para liquidar de una vez al espectro, era necesario desenmascararlo, comprenderlo. De modo que no sólo era posible sino absolutamente necesario abordar de un modo filosófico la demonizada doctrina. El resultado de la crítica racional y objetiva es según Schmidt esa alegría que todo lector que ama la verdad sentirá al ver que sus dudas acerca de la existencia de Dios y de la libertad son extirpadas. El texto de Wolff era la prueba de que el sistema de ese negador de Dios podía ser destruido.

Pleno de confianza en que la razón se bastaba a sí misma para vencer sobre sus enemigos, el traductor propone cambiar el temor por el entendimiento. Para exorcizar a Spinoza era necesario *leer* y *comprender* su doctrina. La última frase de su prefacio condensa el clima espiritual de la naciente Ilustración:

> Como premio por nuestro esfuerzo, no esperamos más que el gusto de saber que hemos contribuido al conocimiento de importantes verdades y a la erradicación del error en Alemania.[73]

De este modo, y tal como indica Goldenbaum, al traducir y publicar la *Ética*, Schmidt estaba siguiendo un precepto wolffiano: comprender antes de criticar. Wolff mismo había incluido en su refutación extensos párrafos de la obra de Spinoza, pues sostenía la importancia de leer directamente el texto refutado, y no sólo los argumentos en su contra, para darle más transparencia y hacer más comprensible la argumentación.[74] Con esta publicación, Schmidt completaba la tarea.

Pero a pesar de esta explícita alabanza a la filosofía wolffiana y

---

[73] *Ibidem.*

[74] Cf. Goldenbaum, "*Die erste deutshce Übersetzung...*", *op.cit.*, p. 115.

de las duras palabras dirigidas a Spinoza, ya las recensiones contemporáneas de la traducción pusieron en duda que el propósito de Schmidt fuera realmente el explicitado por él y consideraron que la traducción del texto de Wolff era, en realidad, un medio para lograr otro fin: facilitar el acceso a la *Ética.*

La acusación en su contra no tardó en aparecer. Todos sabían que el anónimo traductor era el mismo que había sido responsable de la escandalosa Biblia de Wertheimer. La vigilancia y la persecución hicieron que Schmidt tuviera que huir de Altona. Según Winke, el último registro que se tiene de su seudónimo es en Wolfenbüttel, donde murió en 1749.[75]

Entre los especialistas actuales, sólo Dominique Bourel considera el prefacio de Schmidt hostil a Spinoza y señala que en la traducción del texto de Wolff, Schmidt elige traducir el término latino *Spinozismus*, de registro neutral, por el alemán *Spinozisterey*, que implicaría cierto desdén.[76] Schröder, por su parte, acepta la declaración explícita de Schmidt y cree que no fue un spinozista sino un wolffiano.[77] Sin embargo, tanto el lenguaje violento contra Spinoza del Prefacio como las alabanzas a Wolff y el tono despectivo adoptado al llamar su sistema *Spinozisterey*, pueden ser considerados como estrategias para evitar una acusación de ateísmo en su contra.

Creo que, efectivamente, las sospechas de sus contemporáneos estaban bien fundadas. Sin anunciarlo en el título del libro, Schmidt incluye dos textos que hacen sospechar que su intención no era únicamente la de tranquilizar a los espíritus amenazados por la fantasmagórica aparición del spinozismo. Luego del brevísimo prefacio, Schmidt publica primero la traducción del Prefacio de Jarig Jelles a las *Obras póstumas* y a continuación la *Ética*, prolijamente organizada con números marginales que ordenan cada sección. Además, antes de la refutación de Wolff, Schmidt añade un extenso registro de conceptos de casi 60 páginas. Basado en el índice conceptual incluido en las *Obras póstumas*, este registro permitía acceder al hermético texto de un modo más sencillo, sin necesidad de seguir su exposición geométrica. La refutación de Wolff queda,

---

[75] Winkle, *op.cit.*, p. 33.

[76] Cf. Bourel, "*La réfutation de Spinoza...*", *op.cit.*, p. 222.

[77] Cf. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, *op.cit.*, pp. 13 y ss.

pues, en último lugar y ocupa una porción muy pequeña del libro, pues comienza en la página 599 del volumen de 727 páginas totales.

Así, este editor clandestino hace mucho más que simplemente poner a disposición del público alemán un texto que era difícil de conseguir, que era frecuentemente criticado pero raramente leído. Pues junto con el texto de la *Ética* y la anunciada refutación de Wolff, publica la apología de Spinoza realizada por Jelles y una herramienta de fundamental utilidad para acceder a su doctrina, dejando abierta la pregunta de cuál fue su verdadera intención. Creo que esto da motivos suficientes para sospechar que el traductor no sólo deseaba facilitar el acceso material al texto y fomentar una actitud racional frente al peligroso autor. Al presentar el Prefacio de Jelles, en el que –tal como se expuso en el primer capítulo de esta investigación– la integridad moral de Spinoza es aseverada fervientemente y se replica a cada una de las distintas acusaciones que su doctrina había recibido, Schmidt parece querer desafiar la imagen de un Spinoza maldito, ateo y peligroso.

En este sentido, puede pensarse que el objetivo de Schmidt era, tal como él mismo lo afirma, *librar* a Alemania de muchos *errores.* Sólo que, a juzgar por la selección de textos que decide incluir junto con su traducción de la *Ética*, esos errores tal vez no eran los errores de Spinoza, sino los de sus muchos e injustos acusadores y críticos.

El desarrollo posterior de la historia del spinozismo pone en evidencia que la refutación del spinozismo por parte de Wolff no constituyó la victoria definitiva de la verdad sobre el spinozismo, tal como Schmidt la celebra en el Prefacio a su traducción. Pocos años más tarde, en una carta de noviembre de 1783 dirigida a su joven discípulo Wizenmann, quien se encontraba deseoso de descubrir por sí mismo a Spinoza, F. H. Jacobi escribe:

> Mejor cómprese la *Ética de Benedictus de Spinoza refutada por el conocido filósofo de nuestro tiempo el Sr. Christian Wolff*. Bajo esta máscara obtiene una muy buena traducción de la *Ethik* de Spinoza, que es su obra más excelente, y sólo tras ésta el pequeño e insignificante tratado de Wolff.[78]

---

[78] JBW I.3, p. 247.

La calidad de la traducción de Schmidt fue reconocida por sus contemporáneas y lo es actualmente por los especialistas. Goldenbaum afirma que se trata de un texto que puede leerse perfectamente, aun si ciertos términos que utiliza no se han impuesto en el idioma alemán y hoy en día suenan extraños. Siguiendo en este punto también a su maestro Wolff, Schmidt cree que todas las palabras latinas pueden ser traducidas al alemán; así, por ejemplo, traduce sustancia por "*bestehendes Ding*", modos por "*Weise*", atributo por "*Eigenschaft*", deseo por "*Begierde*". En definitiva, el lenguaje filosófico técnico que utiliza Schmidt es el wolffiano, de modo que esto facilitó la tarea a los lectores, acostumbrados a esa terminología en alemán. La precisión de la traducción, más allá de sus dificultades terminológicas, refleja una profunda comprensión de la doctrina de la *Ética* por parte de Schmidt.[79]

El volumen de Schmidt era una invitación a leer a Spinoza antes de condenarlo, a comprenderlo antes de refutarlo. Independientemente de si él mismo estaba de acuerdo o no con esta doctrina –lo cual es incomprobable a partir de la base textual con la que se cuenta–, sí puede afirmarse que Schmidt quiso fomentar un debate abierto, filosófico, del spinozismo y que debió considerar esto como algo en sí mismo valioso para el desarrollo intelectual del público alemán.

Su importancia para la historia de la recepción del spinozismo en el territorio alemán es, pues, inmensa. La edición de Schmidt de la *Ética* fue la condición material que posibilitó y facilitó esta recepción durante las décadas restantes del siglo XVIII. Por un lado, puso a disposición un texto que era muy difícil de conseguir. Pero además, hizo accesible la doctrina de Spinoza a aquellos que no dominaban completamente el latín por no haber recibido una educación formal, entre quienes se encontraban las mujeres, cuya participación en las polémicas intelectuales de finales del siglo XVIII fue cada

[79] En efecto, Goldenbaum indica que la decisión de Schmidt de traducir *affectus* por "*Affekt*" es signo del compromiso del traductor con el sentido del texto, pues no consideró que "*Leidenschaft*" (pasión) ni "*Gefühl*" (sentimiento) fueran adecuadas para expresar el concepto spinoziano de *affectus*. El otro ejemplo que da Goldenbaum es la traducción de la noción de idea adecuada, de un modo libre pero correcto, por "*vollständigen Begriffen*" (cf. Goldenbaum, "*Die erste deutshce Übersetzung...*", *op.cit.*, p. 116).

vez más frecuente.[80] La circulación de esta traducción fue amplísima y no era difícil de conseguir. Además, tal como agrega Jacobi en la mencionada carta a Wizenmann, el libro costaba "sólo un florín".[81]

El hecho de que la censura hubiese permitido la publicación de la *Ética* en alemán debe ser tomado como un signo de la mayor libertad de pensamiento que se vivía en la Prusia de Federico el Grande. Los eventos que siguieron a la aparición del volumen de Schmidt parecen sugerir que Spinoza ya no representaba el tabú intelectual que había sido décadas atrás. En 1746, la Academia Real publicó una *mémoire* del renombrado jurista Philipp Joseph Pandin de Jariges, titulada *Examen del spinozismo y de las objeciones del Sr. Bayle contra este sistema*.[82] Sin defender a Spinoza, cuyo pensamiento consideraba repleto de impenetrables absurdos y contradicciones monstruosas, el autor examina críticamente los argumentos de Bayle, mostrando que en muchos aspectos el francés no había comprendido la doctrina spinoziana. Poco tiempo después, el joven y aún desconocido Moses Mendelssohn, animado por su amigo Gotthold E. Lessing, daría el paso siguiente. Spinoza no sólo fue considerado por él como un pensador central de la historia de la filosofía sino que creyó que el Filósofo maldito podía ser rescatado de la injusta infamia a la que había sido arrojado por sus enemigos.

Paradójicamente, fue Mendelssohn quien dio inicio a la historia de la nueva recepción de Spinoza en Alemania, al presentar en su primera publicación en alemán al judío excomulgado como una de las grandes figuras de la historia de la filosofía. En vez de concentrarse en sus debilidades, Mendelssohn intentó mostrar que, a pesar de sus errores, la doctrina spinoziana había hecho un gran aporte a la filosofía y que, injustamente, no le había sido reconocido.

---

[80] Cf. *idem*., p.107. El rol central de Elise Reimarus en la Polémica del spinozismo, que se analizará en los próximos capítulos, es una prueba de este cambio en la vida intelectual alemana.

[81] JBW I.3, p. 247.

[82] Philipp Joseph Pandin de Jariges, *Examen du Spinozisme et des Objetions de Mr. Bayle contre ce système*, Berlin, 1746.

Capítulo V

Spinoza según Mendelssohn

Moses Mendelssohn es una figura central en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania. Esto es así, en primer lugar, porque fue el primero que, sin romper con su comunidad y manteniendo sus convicciones religiosas, se atrevió a desafiar el anatema que desde hacía más de un siglo prohibía a todos los judíos leer los escritos del excomulgado. A esto se añade que su interpretación del spinozismo constituye el primer intento explícito y público por recuperar la figura de Spinoza y por interpretar su doctrina de un modo nuevo.

Ahora bien, tanto el surgimiento de una figura como la de Moses Mendelssohn, un judío ortodoxo que logró transformarse en uno de los protagonistas de la Ilustración alemana, como la aparición de un libro en el que se intentaba una reivindicación del Príncipe de los ateo, son hechos posibilitados por el nuevo clima espiritual que se vivía en Prusia, y especialmente en Berlín, desde la ascensión de Federico II al trono. También la amistad entre Lessing y Mendelssohn fue un símbolo de este nuevo espíritu ilustrado de tolerancia religiosa y libertad de expresión. Así pues, una nueva lectura del spinozismo parecía posible.

1. La era de Federico II

La complejidad, la riqueza y la pluralidad de tendencias artísticas, filosóficas, literarias y políticas que pueden encontrarse entre los hombres de letras europeos durante el siglo XVIII parece volver imposible la tarea de ofrecer una definición de la Ilustración como movimiento unificado y unívoco. Sin embargo, puede acordarse con la mayoría de los estudiosos del período en que esta época de cambios espirituales y materiales puede ser caracterizada como *la era de la razón.*[1]

[1] "Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce", escribe Ernst Cassirer (E. Cassirer,

Frente a un pasado que consideraron plagado de doctrinas erróneas y creencias supersticiosas, los representantes de este nuevo movimiento sintieron la necesidad de realizar un corte absoluto. Se propusieron la tarea de disipar las tinieblas de la tradición y vieron en la poderosa *luz* de la razón el instrumento para lograrlo. Confiaron en que esta facultad, única y universal, permitiría tanto descifrar la naturaleza y comprender las leyes inmutables que rigen su funcionamiento, como descubrir y justificar, mediante razonamientos y demostraciones, los fundamentos de la vida en sociedad, los principios de la moral y de la auténtica religión.

Con la Ilustración, la razón devino la máxima autoridad en el ámbito del conocimiento teórico, el árbitro último en cuestiones prácticas, el instrumento para entender el comportamiento de la naturaleza, la herramienta de la crítica de doctrinas y facultades. La razón era considerada el motor que impulsaría un cambio sociopolítico tendiente hacia la libertad y la igualdad entre los hombres, el progreso material, un mayor bienestar y la dominación de la naturaleza. La *explicación* y la *crítica* fueron sus principales funciones.[2] El optimismo, el cientificismo, la preocupación por los asuntos humanos, el debilitamiento de la especulación, la lucha contra la ortodoxia y el cuestionamiento de cualquier forma de autoritarismo caracterizaron a los hombres de la Europa ilustrada.

Es usual considerar que la era de la Ilustración en el territorio alemán comienza en 1740, con la coronación de Federico II. El propio Kant caracteriza el tiempo de la Aufklärung como "el siglo de Federico".[3] Admirador de Francia y alumno de Voltaire, Federico

Filosofía de la Ilustración, FCE, México, 1993, p. 20). Al respecto, véanse también los estudios de Paul Hassard (P. Hassard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Hacette, París, 1963 y Idem, *La Crise de la consciencie européenne: 1680-1715*, LGF, París, 1994). Abordo esquemáticamente la cuestión de la Ilustración en mi escrito "El *sueño* de la Ilustración". Estudio Introductorio en Juan Lázaro Rearte y María Jimena Solé (editores), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad,* Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010, pp. 15-30.

2 Véase F. Beiser, "*The Enlightenment and idealism*" en Ameriks, Karl (ed). *Cambridge Companion to Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

3 Immanuel Kant, "*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*", *Berlinische Monatsschrift*, diciembre de 1786 en *Kants gesammelten Schriften*, Akademieausgabe, 29 tomos, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 y ss., t. VIII, p. 40. Cito la obra de Kant según esta edición, como es habitual, con las siglas **AK**,

impuso el francés como lengua oficial de la corte e hizo construir un palacio en Potsdam donde recibió a importantes personalidades de las artes y las letras, en su mayoría franceses. Allí escribió tratados, ensayos, cartas y poemas en francés que recogen ideas filosóficas difundidas en la época, de sesgo escéptico y racionalista,[4] compuso obras musicales y con frecuencia ofreció conciertos de flauta a sus invitados. Pronto Federico se transformó en *le Philosoph de Sans Souci*.

Con París como modelo, Federico se propuso transformar Berlín, la capital de Brandeburgo, en un verdadero centro de la cultura ilustrada. En 1744 volvió a fundar allí la *Académie royal des Sciences et Belles-Lettres*[5] y nombró como primer presidente a Pierre Louis Morou de Maupertuis, eminente científico que había logrado medir la tierra, quien fue luego sucedido por el matemático newtoniano Euler. La Academia atrajo a un gran número hombres de letras extranjeros, como Voltaire, La Mettrie, D'Alembert y Helvetius. Entre sus miembros alemanes no residentes en Berlín se encontraban Wolff, Baumgarten y Gottsched. Esta institución se transformó en el centro alrededor del cual giraba la vida cultural berlinesa. Sus miembros se reunían periódicamente y brindaban conferencias públicas. A través de sus concursos de ensayos, sirvió de estímulo a la reflexión y la discusión acerca de materias tan diversas como las ciencias físicas, la matemática, la filología, las letras y la filosofía especulativa. Pero su principal función en el desarrollo de la Ilustración alemana, fue la de difundir en territorio prusiano las nuevas ideas importadas de Inglaterra y Francia.

La Academia tuvo un rol importante en las vidas intelectuales tanto de Lessing como de Mendelssohn. El primero intentó ser

---

tomo y página.

[4] Beck dedica un apartado a analizar las ideas filosóficas que se desprenden de un poema de Federico II titulado "Aceca del azar" ["*Sur le hasard*"]. A pesar de no mostrar originalidad, el hecho de que un rey escriba filosofía y se dedique al cultivo de las artes es, según Beck, suficiente para que sea necesario dedicarle un apartado (véase Beck, *op.cit.*, pp.308 a 314).

[5] Esta había sido fundada por Federico I en 1700 como Academia Nacional Prusiana de Ciencias. Leibniz había sido su primer presidente. Su principal actividad se relacionó con las ciencias. Tenía un observatorio y un teatro de anatomía. Durante el reinado de Federico Guillermo I la institución había perdido su influencia en el ámbito intelectual y pasado a ser objeto de burlas y bromas.

aceptado como miembro, pero no tuvo éxito. El segundo ganó, en 1763, el primer premio en el concurso de ensayos que, además de hacerlo acreedor de 50 ducados, le aseguró un lugar entre los pensadores más importantes del momento.

Coherente con su espíritu ilustrado, una de las primeras acciones de Federico como rey de Prusia fue la de intentar subsanar la injusticia contra Wolff cometida por su padre. El 23 de mayo de 1740, le dirigió una carta convocándolo a Berlín para ocupar un lugar en su corte como consejero y estableciendo claramente cuál era, según su visión, el papel de los filósofos y cuál el de los gobernantes en el Estado:

> A los filósofos corresponde ser los preceptores del universo y los maestros de los príncipes. Ellos deben pensar de manera consecuente y a nosotros nos corresponde actuar de manera consecuente. Ellos deben instruir al mundo a través del razonamiento y nosotros a través del ejemplo. Ellos deben descubrir y nosotros practicar.[6]

Los filósofos tendrían, pues, un lugar en el reino, aunque restringido al del pensamiento teórico. El rey podría ser su alumno, pero siempre sería su superior. Sólo a él le pertenecía la esfera de la práctica.

Así pues, los hombres de ciencias y de letras a quienes tocó discutir, desarrollar y difundir las ideas y valores de la Ilustración en Alemania desde la Academia Real se encontraban en la difícil situación de tener que compatibilizar su compromiso intelectual con la investigación racional de la verdad y su rol como miembros de una institución cuyo principal impulsor era la cabeza del reino. También los profesores universitarios y miembros del clero eran funcionarios públicos y no podían, por lo tanto, criticar abiertamente la organización política, social o religiosa del principado y del reino. La responsabilidad de estos hombres era doble. Por un lado, en el espíritu de la Ilustración que Federico los llamaba a llevar a cabo, debían ejercer la crítica racional sin permitir que nada externo o extraño influyera en el resultado de sus razonamientos. Por otro lado, en

---

[6] Federico II, *Oeuvres de Fréderic le Grand*, 30 tomos, editado por J. D. E. Preuss, Decker, Berlín, 1850 y ss., t. XVI, p. 179.

tanto que funcionarios públicos, no podían ir contra la estructura socio-política a la que pertenecían.

En este contexto, se comprende que la libertad de pensamiento y expresión que caracterizan el reinado de Federico II se encuentra atravesada por una profunda contradicción. En una famosa carta a Nicolai, uno de los líderes de la Ilustración, del 30 de octubre de 1769 Lessing explicita cuáles son los límites de la libertad que se experimentaba durante aquellos años:

> No me hable usted de su libertad berlinesa de pensar y de escribir. Ella se reduce, única y exclusivamente, a lanzar al mercado todas las necesidades imaginables contra la religión como se quiera. (...) Pero que a alguien se le ocurra levantar la voz en Berlín en favor de los derechos de los súbditos y en contra de la opresión y el despotismo, como hoy hacen algunos incluso en Francia y en Dinamarca, y pronto experimentarán ustedes qué país sigue siendo hasta ahora el más servil de Europa.[7]

Esta libertad de expresión que según Lessing se restringía al ámbito de la discusión religiosa, se explica principalmente por el hecho de que Federico fue un deísta convencido.[8] En efecto, el monarca recibió y dio asilo en su corte a personajes cuya heterodoxia era abiertamente conocida, como por ejemplo al materialista y ateo Holbach. Incluso fomentó el pensamiento disidente y la crítica a la ortodoxia cristiana. Así pues, si Federico II amplió y garantizó la libertad de pensamiento en el ámbito de la discusión religiosa, temas como la crítica al ejercicio absoluto del poder político y el cuestionamiento de los fundamentos de la organización económica y social no fueron puestos en discusión explícitamente por los ilustrados alemanes. "Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced" fue, efectivamente, el lema del gran Federico, tal como Kant lo estableció algunos años más tarde.[9]

> De modo que, mientras que durante el siglo XVIII Inglaterra fue testigo de un aumento en la libertad de pensamiento y de

---

[7] G. E. Lessing, *Lessings Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlin y Weimar, 1983, pp.186-7.

[8] Cf. Beck, *op.cit.*, p. 290.

[9] AK VIII, p. 42.

la expansión de ciertas ideas democráticas en el plano político, y mientras que el *Siglo de las luces* condujo a los franceses a una radical y furiosa oposición tanto a las instituciones clericales como políticas e incluso a un rechazo de los valores de la moral tradicional cristiana, en Alemania el espíritu de la Ilustración no generó el impulso de rebelarse contra el orden político y social establecido. Si el cuerpo de ideas del *Enlightenment* condujo a la Declaración de la independencia y la Constitución de los Estados Unidos de América y si el desarrollo de las *Lumières* desembocó en la Revolución francesa y en la Declaración de los derechos del hombre, ningún hecho o reforma similar sucedió como consecuencia de la *Aufklärung* en el reino de Prusia.[10]

[10] Cf. Beck, *op.cit.*, p. 246. Como indica Maestre, desde que Marx estableció en *La ideología alemana* las contradicciones de clase subyacentes al período de la Ilustración en Alemania, todos los estudiosos del período aceptan que, allí, este movimiento presentó características significativamente diferentes que en el resto de Europa (cf. A. Maestre, "Notas para una nueva lectura de la Ilustración" en AAVV, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007, p. XXXVII). Su peculiaridad es, pues, adjudicada al hecho de que la situación política y económica del territorio hizo que la clase social que debía asumir la tarea de llevar a cabo la Ilustración fuera débil y no tuviera el poder suficiente para hacerlo. Por un lado, la Guerra de los treinta años (1618-1648), que se había librado casi totalmente en el territorio alemán, había tenido efectos devastadores para Alemania que, empobrecida y despoblada, aún no se había recuperado totalmente a principios del siglo XVIII. Además, por encontrarse políticamente organizada como un conglomerado de reinos pequeños, con escaso poder y escasas riquezas, no existía una clase aristocrática que pudiera oponerse al poder absoluto de los reyes. Las economías precarias no permitían la existencia de una clase media y el conservadurismo del ciudadano común impedían el desarrollo de cualquier pensamiento que atentara contra el orden establecido (al respecto, véase W. H. Bruford, *Germany in the Eighteenth Century. The social background of the literary revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, pp. 221 y ss.). También Arnold Hauser, en su clásico estudio, atribuye al retraso e inmadurez de la intelectualidad alemana el hecho de que ésta no fuera capaz de participar plenamente del movimiento ilustrado. Esto se debió, según él, a que la burguesía alemana había perdido durante el siglo XVI su influencia económica y política. Los príncipes alemanes eran los poseedores de grandes extensiones de tierra y tenían, por lo tanto, interese feudales que no beneficiaban el florecimiento de las ciudades. Además, el derrotero de la reforma protestante había convertido a los príncipes en la cabeza de las Iglesias locales, que se volvieron un instrumento de dominación de sus súbditos y un órgano de apoyo de su poder. "Para un miembro de la burguesía que no se ocupara en el comercio o en la industria no quedaba otro recurso que convertirse en funcionario oficial, jurista de la administración pública, clérigo de la Iglesia local o profesor en un instituto público" (A. Hauser, *Historia social de la literatura y el arte*, 3 tomos, Editorial Labor, Barcelona, 1994, t. 2, pp. 271).

Ahora bien, si es cierto que esta situación particular de la mayoría de los intelectuales alemanes hizo que la Ilustración no se pronunciara radicalmente contra el poder político ni inspirara reformas o revoluciones tendientes a modificar el *statu quo*, no puede decirse que ciertas cuestiones políticas y sociales hayan estado absolutamente ausentes del debate. Cuando hacia 1784 Kant, Reinhold y Mendelssohn, entre otros, se ocuparon de responder a la pregunta "*¿Qué es la Ilustración?*", pusieron en evidencia hasta qué punto el proyecto ilustrado de perfeccionar las facultades humanas y de aumentar el conocimiento era para ellos inescindible de ciertas cuestiones socio-políticas, como el problema de la compatibilidad entre el bien común, el mantenimiento del orden y la libertad de pensamiento.[11] Así, si es cierto que en muchos aspectos su carácter de funcionarios públicos limitó el ejercicio de la crítica, puede pensarse que este mismo carácter motivó la meditación acerca de otras temáticas igualmente esenciales al espíritu de la Ilustración, como las cuestiones de la responsabilidad de los intelectuales frente a la sociedad, el problema de los objetivos y consecuencias del debate público en conexión con el problema del mantenimiento del orden o la cuestión de la educación popular.[12]

Estos temas estuvieron presentes en las reflexiones de Mendelssohn y Lessing como una de sus principales preocupaciones. Además, constituyeron el trasfondo problemático sobre el cual surgieron, a partir de mediados del siglo XVIII, las diferentes lecturas de Spinoza que conducirían, por primera vez en la historia, a la discusión pública y filosófica de su doctrina en el contexto de la Polémica del spinozismo. Así pues, el clima intelectual de la Ilustración y el proceso que se conoce como el *renacimiento de Spinoza* en Alemania se revelan, en mi opinión, como inescindibles.

---

[11] Los tres artículos aparecen casi simultáneamente. Mendelssohn, Moses "Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?" ["*Über die Frage: was heißt aufklären?*"] en *Berlinische Monatsschrift*, sep. 1784; Kant, Immanuel. "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" ["*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*"] en *Berlinische Monatsschrift*, oct. 1784; Reinhold, "Reflexiones acerca de la Ilustración" ["*Gedanken über Aufklärung*"] en *Der Teutsche Merkur* III, en tres partes: julio, agosto, septiembre de 1784.

[12] Cf. K. Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment*, State University of New York Press, Albany, 2005, pp. 41-42.

2. Mendelssohn, Lessing y Spinoza

En 1743, tres años después de la coronación de Federico, el joven Moses Mendelssohn de catorce años, se trasladó a Berlín para educarse bajo la tutela del rabino principal de la Sinagoga de esa ciudad, Fränkel. Luego de estudiar el Talmud, el pensamiento de Maimónides y la filosofía judía medieval, su curiosidad intelectual lo condujo al mundo de la sabiduría secular. Emprendió, primero, el estudio del francés –lengua oficial de la corte de Federico y de la Academia Real– y adquirió sus primeros conocimientos de latín. Luego aprendió griego y alemán. Su puesto como contable en la fábrica de sedas de Isaak Bernhard, le brindó cierta tranquilidad económica y le permitió dedicarse al estudio. Poco a poco se familiarizó con la teología cristiana y con las ideas de la Ilustración. Descubrió el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, luego la *Teodicea* de Leibniz y los *Pensamientos racionales* y la *Ontología* de Wolff.[13] Pronto se transformó en un filósofo racionalista, partidario del sistema leibniz-wolffiano. Sin embargo, nunca abandonó el judaísmo ortodoxo. Los principios de la teología natural le permitieron continuar ligado a su religión, pues desde el comienzo consideró que los fundamentos de la religión racional eran coherentes con las verdades más profundas del judaísmo.

Fue en Berlín que Mendelssohn conoció a Gotthold Ephraim Lessing, quien provenía de una familia protestante y había llegado a esa ciudad en 1748 para dedicarse a las letras y la crítica literaria, tras decidir abandonar los estudios de medicina y de teología comenzados dos años antes en la Universidad de Leipzig. El espíritu de la tolerancia religiosa parecía haberse personificado en él. En 1749 escribió una pequeña obra teatral en dos actos, titulada *Los judíos*,[14] en la que por primera vez un judío era representado como un hombre decente, honrado y de carácter noble. Mendelssohn, que no permanecía en los límites de la vida de su comunidad, cuyo

---

[13] Estos autores, según él mismo lo admite en un pasaje autobiográfico incluido en *Sobre los sentimientos*, lo guiaron hacia la senda firme de la verdadera filosofía, hacia el conocimiento de sí mismo y de su origen. “Han grabado en mi alma las verdades sagradas en las que se fundamenta mi felicidad; me han edificado”, dice Palemon, quien representa la postura de Mendelssohn (Moses Mendelssohn, *Über die Empfindungen*, Chr. Fried. Voß, Berlin, 1755 en JubA 1, pp. 64 y ss.).

[14] G. E. Lessing, *Die Juden*. La obra fue escrita en 1749 pero publicada en 1754.

talento e inteligencia eran evidentes para quien lo conociera, parecía la encarnación misma del personaje teatral que el joven escritor había imaginado. La amistad que nació entre ellos permitió a Lessing vivir él mismo ese ideal de igualdad entre los hombres y predicar la tolerancia con el ejemplo.

Mendelssohn y Lessing se encontraron por primera vez, probablemente, a principios del año 1754. Ambos tenían 24 años. La amistad que forjaron, tan importante para sus vidas como para sus obras, fue el símbolo de la nueva era de tolerancia religiosa reinante en Alemania durante aquellos años.

En efecto, Lessing y Mendelssohn fueron los principales representantes de las ideas características de este período de la Ilustración alemana, así como de sus tensiones.[15] Con los ilustrados del resto de Europa –pero también con Leibniz y Wolff– compartieron la confianza ilimitada en el poder de la razón. Ambos aceptaron las premisas metafísicas del universo leibniziano, en el que todo tiene una razón suficiente por la que puede ser explicado y nada permanece misterioso. Encarnaron también la lucha por la libertad de consciencia. En su obra titulada *Jerusalem*,[16] Mendelssohn luchó por la tolerancia religiosa así como por la separación entre la Iglesia y el Estado. Lessing, por su parte, no cesó de denunciar los errores y excesos de la Iglesia luterana ortodoxa, participando en acaloradas disputas teológicas y abogando finalmente por la igualdad de todas las religiones en su *Natán el sabio.*[17] Ambos aceptaron la posibilidad de fundamentar racionalmente los principios de una moral compartida por todos los hombres e intentaron mostrar que los principios últimos de las religiones, judía o cristiana, eran coherentes con las enseñanzas de la razón humana, universal, única, impersonal y autónoma.[18] Frente al rechazo de lo alemán representado por Federico

---

[15] Cf. Beck, *op.cit.*, pp. 323-3; Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*, pp. 92 y ss. Dilthey sostiene que Federico II, Kant y Lessing son las personalidades más poderosas de la Ilustración alemana. "Lessing descuella, sin embargo, sobre las otras dos por la plenitud con que expone en sus obras el ideal moral de la Ilustración" (W. Dilthey, *Vida y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 57).

[16] Moses Mendelssohn, *Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judentum,* Friedrich Maurer, Berlín, 1783.

[17] G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, Berlín, 1779.

[18] Esta posición racionalista es explicitada en el *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas* (Moses Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen*

II, amante de la cultura francesa, ambos se propusieron fomentar el desarrollo de un pensamiento y una literatura nacionales, impulsando el abandono de los modelos extranjeros y la servil imitación de Francia. Spinoza fue, desde el inicio de su amistad, un interés compartido y un tema de conversación entre los dos jóvenes ilustrados.[19]

Que al momento de su primer encuentro con Lessing, en 1754, Mendelssohn se encontraba ya familiarizado con la filosofía spinoziana y que conocía sus escritos de modo directo, lo confirman sus *Diálogos filosóficos*, publicados un año más tarde. Que Spinoza debió ser tema de las discusiones filosóficas mantenidas entre estos jóvenes amigos, lo confirma la referencia a su pensamiento que encontramos en *¡Pope un metafísico!*, obra que escribieron en conjunto durante ese mismo año.[20]

Wissenschaften, Haude & Spener, Berlin, 1764) escrito por Mendelssohn y premiado por la Academia de Berlín. Lessing también se mantiene en una posición racionalista durante toda su vida y esto puede comprobarse tanto en su fragmento *El cristianismo de la razón* (1753) como en *La educación del género humano* (1780).

[19] Cf. U. Goldenbaum, "*Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza*" en Schürmann, Waszek, Weinreich (comps.), *op.cit.*, p. 275.

[20] Moses Mendelssohn / Gotthold Ephraim Lessing, *Pope, ein Metaphysiker!*, Berlín, 1755. El motivo por el cual emprendieron esta tarea conjunta fue el de ingresar al concurso de la Academia Real, cuyo tema era investigar el significado preciso de la frase 'todo está bien' tal como aparece en el poema *Un ensayo acerca del hombre* [*An Essay on Man*] de Alexander Pope. La propuesta consistía en analizar su relación con el sistema del optimismo, es decir, con la doctrina leibniziana según la cual Dios elige el mejor de los mundos posibles, y ofrecer argumentos a favor o en contra de esta posición. Altmann indica que la elección del tema obedeció a que un grupo dentro de la Academia, que consideraba demasiado especulativo el sistema leibniziano, esperaba que el concurso fuera ganado por un ensayo que refutara este sistema. La mayoría de los miembros de la institución, sin embargo, eran wolffianos y leibnizianos convencidos y encargaron a Martin Künzli, que escribiera a favor de Leibniz. El premio fue finalmente para un ensayo de Adolph Friedrich von Reinhard, que refutaba a Leibniz y la filosofía del optimismo (cf. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, University of Alabama Press, Alabama, 1973, p. 46). Esta circunstancia pone en evidencia que, hacia mediados del siglo XVIII, la filosofía leibniz-wolffiana comenzaba a perder credibilidad y aceptación entre los intelectuales alemanes. Mendelssohn y Lessing decidieron escribir un texto en el que satirizaban la cuestión, denunciando la consigna del concurso como un intento por elevar a Pope, un simple poeta, al rango de filósofo. La tarea de Lessing sería mostrar lo absurdo de borrar los límites entre poesía y filosofía, mientras que Mendelssohn se dedicaría a poner en evidencia la diferencia entre el

Tal como aparece en ambas obras, el Spinoza de Mendelssohn y de Lessing desafía la imagen del filósofo que, hasta ese momento, era generalizadamente aceptada por los intelectuales alemanes. En *¡Pope un metafísico!* se hace referencia a Spinoza de un modo que se opone a la tradicional condena contra esta doctrina y en los *Diálogos filosóficos,* Mendelssohn arriesga una interpretación del spinozismo explícitamente contraria a la que desde hacía años se difundía por el territorio alemán. Sin duda las condiciones estaban dadas para intentar una interpretación diferente del Filósofo maldito. La desapasionada refutación de Wolff, la aparición de la traducción alemana de la *Ética*, la publicación del ensayo de Palin contra la interpretación de Bayle del spinozismo con la protección de la Academia Real, y todo ello en el contexto del nuevo espíritu de la Ilustración en Prusia brindaban un marco favorable para un nuevo abordaje de Spinoza.[21]

Esta novedosa lectura por parte de Mendelssohn y Lessing no carece, sin embargo, de ambigüedades. Tanto *¡Pope un metafísico!* como los *Diálogos filosóficos* ponen en evidencia que, en este momento de sus desarrollos intelectuales, no pusieron en duda la falsedad de este sistema. En el ensayo sobre Pope, Spinoza es caracterizado como un "renombrado hereje" por haber considerado que la extensión era una propiedad de Dios.[22] Sin embargo, parecería que según la lectura de estos jóvenes pensadores, no todas sus afirmaciones fueron equivocadas. Mendelssohn y Lessing se detienen en la acusación contra Pope hecha por Crusaz, quien le había reprochado haber tomado del "erróneo sistema" de Spinoza la impía opinión de que la naturaleza es el cuerpo del todo y Dios el alma. Al respecto,

---

optimismo de Leibniz y el de Pope. Probablemente para evitarse problemas con los miembros de la Academia, los autores decidieron que era mejor no ingresar su ensayo al concurso y lo publicaron ellos mismos, anónimo. El polémico escrito apareció antes de que se diera a conocer el ganador del concurso y, de alguna manera, se robó el premio.

[21] Cf. Goldenbaum, "*Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza*", *op.cit.*, p. 279. Véase también Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, p. 35.

[22] Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, 8 tomos, editado por H.G. Göpfert, Carl Hanser, München, 1970-1979, t. III, p. 662. Esta crítica puede rastrearse tanto en el artículo de Bayle como en la refutación wolffiana del spinozismo incluida en su *Teología natural.*

niegan que Spinoza hubiera podido sostener algo semejante.

> Las palabras *Whose body Nature is, and God the soul*, [*Cuyo cuerpo es la Naturaleza, y el alma Dios*], nunca jamás podrían haber sido pronunciadas por Spinoza; pues la expresión *alma y cuerpo* parece indicar al menos que Dios y la Naturaleza son dos seres diferentes. ¡Cuán distinta era la opinión de Spinoza! Ha habido empero otros filósofos equivocados, que efectivamente han considerado a Dios como el alma de la Naturaleza y que se encuentran tan alejados del spinozismo como de la verdad.[23]

Más allá de que la defensa es ambigua y de que este breve comentario no llega a revelar el grado de comprensión que Mendelssohn y Lessing tenían en ese momento del spinozismo, queda claro que Spinoza ya no era para estos jóvenes ilustrados, un Filósofo maldito cuyo nombre debía ser borrado de la faz de la tierra.

Esto se confirma a partir de una carta de Lessing a Michaelis de octubre de 1754, en la que escribe acerca de Mendelssohn, a quien acaba de conocer, las siguientes palabras:

> Es verdaderamente un judío, una persona de un poco más de veinte años que, sin instrucción, ha conseguido desarrollar una gran fortaleza en lenguas, en matemáticas, en filosofía, en poesía. [...] Su honradez y su espíritu filosófico me permiten considerarlo de antemano un segundo Spinoza, con quien se igualará en todo salvo en sus errores.[24]

Puede ser que Mendelssohn haya fantaseado con devenir *un segundo Spinoza*. Aunque los eventos posteriores harían pensar que esto es dudoso. Sin embargo, lo que sí queda claro es que, tanto para Lessing como para Mendelssohn, Spinoza había sido un verdadero *espíritu filosófico*, digno incluso de imitación. Lo cierto es que Mendelssohn dedica gran parte de su primera obra filosófica –su carta de presentación en los ámbitos literarios y filosóficos de la época– a defender una nueva lectura de la filosofía de Spinoza, a purificarla

[23] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. III, p. 662.

[24] Carta a Michaelis del 16 de octubre de 1754 (*Lessings Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlin y Weimar, 1983, p. 28).

de los prejuicios infundados que la rodeaban desde hacía décadas y a denunciar ciertas interpretaciones de su pensamiento que, según él, únicamente apuntaban a difamarlo y ponerlo en ridículo.

3. Los *Diálogos filosóficos*

Los *Diálogos filosóficos* aparecieron anónimos en Berlín a principios de 1755.[25] El libro consiste en cuatro breves diálogos ficticios entre dos personajes, los tres primeros entre Philopon y Neophil y el último, entre Numesian y Kallisthen. Desde una clara adhesión a la filosofía leibniziana, Mendelssohn se propone examinar críticamente algunos de los aspectos de ese sistema. Sin embargo, su objetivo principal, llevado a cabo en los dos primeros diálogos, es el de reivindicar a Spinoza como pensador y liberarlo del estigma que lo acompañaba desde hacía décadas.

Existen diversos motivos por los cuales Mendelssohn pudo haber adoptado esta actitud de recuperación del *Príncipe de los ateos*. En primer lugar, probablemente sintiera cierta simpatía hacia él por el hecho de que ambos compartían el mismo origen judío y habían recibido la misma educación tradicional.[26] Además, pertenecían a una misma tradición filosófica. Spinoza había desarrollado su pensamiento en el contexto del racionalismo en el que habían pensado también Leibniz y Wolff y del cual Mendelssohn se sintió un continuador.

Así, a pesar de que el joven alemán se encontraba comprometido con su religión y no tenía el propósito de abandonarla, debió haber sentido una profunda pena por este otro judío que, a causa de su compromiso con la investigación racional, había sido expulsado de su comunidad y maldecido por sus maestros. Probablemente vio en este hecho una gran injusticia por parte de la Sinagoga a la que, en tanto poder espiritual, no le correspondía aplicar esa clase de castigos. En efecto, de acuerdo con la postura que Mendelssohn

---

[25] Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Voss, Berlín, 1755. Mi traducción al castellano de esta obra se encuentra publicada en M. Mendelssohn / G. E. Lessing, *Debate sobre Spinoza*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas M. J. Solé, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.

[26] Cf. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, p. 33.

sostiene en su *Jerusalem* respecto de la libertad de pensamiento, la excomunión sería contraria a la idea de derecho natural, pues una comunidad religiosa no puede recurrir al castigo –propio del Estado que ejerce el poder temporal– sino que, en tanto Iglesia que ejerce un poder espiritual, únicamente puede recurrir a la persuasión.[27]

A esto se suma el hecho de que Mendelssohn debió haber visto cierta cercanía entre la doctrina spinoziana –en tanto filosofía basada únicamente en la razón, que niega la necesidad de la revelación como fuente de acceso a un ámbito distinto de la verdad– y su propia visión de la relación entre la doctrina judía y la razón. Mendelssohn considera, en efecto, que los dogmas de la religión judía pueden ser descubiertos interiormente mediante la inspección racional, por lo que, en este punto, es posible que Spinoza le pareciera más cercano al judaísmo que al cristianismo, cuya posición respecto de la doctrina de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras es tradicionalmente mucho más fuerte.[28]

Así pues, defender a Spinoza no era únicamente defender a un judío que había sido víctima de una injusticia, sino, también a un camarada en la lucha contra la superstición y la ignorancia, y a favor de la tolerancia religiosa. Ambos peleaban, pues, desde una posición racionalista, contra la revelación misteriosa y por la instauración de una moral basada en la razón, idéntica para todos los hombres.

Apuntando sutilmente contra las prácticas de Federico II, apodado el *Philosoph de Sans Souci*, Mendelssohn realiza su recuperación de Spinoza en el contexto de un llamado a los alemanes a valorar su propia filosofía y a abandonar la constante imitación de los franceses, cuya galantería y superficialidad los volvían, según él, incapaces de mantener la atención necesaria para los debates metafísicos. La verdadera filosofía se encontraba, propone Mendelssohn, en Leibniz y en Wolff.

Pero, además de esta apelación a apreciar el pensamiento nacional, este joven ignoto que se aventuraba por vez primera a publicar sus ideas en una lengua que no dominaba por completo, debió ha-

---

27 Al respecto, véase S. Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Meridien Klincksieck, París, 1989, pp. 11 y ss.

28 En *A los amigos de Lessing*, texto que escribe como resultado de la polémica con Jacobi a finales de 1785, Mendelssohn afirma que la doctrina de Spinoza se encuentra mucho más cercana al judaísmo que al cristianismo ortodoxo (cf. JubA 3.2 p. 183).

ber sentido la necesidad de legitimarse a sí mismo como pensador y escritor y debió haber visto en Spinoza, cuya imagen no cesaba de sumar elementos infames, un mal antecesor. Esa fue, probablemente, la razón más importante por la que Mendelssohn decidió arriesgarse a reivindicar a Spinoza y a reclamar para él un lugar central en la historia de la filosofía: mostrarle al gran público que era posible ser filósofo sin pertenecer al mundo cristiano.[29] Spinoza lo había sido y también lo sería él.

> ¡A qué grado de perfección ha sido conducida la filosofía por Leibniz, Wolff y varios de sus discípulos! Los alemanes pueden estar muy orgullosos de sí mismos. Sin embargo, de nada sirve atribuirles más de lo que es justo. Permítanos confesar que también alguien que no era alemán, que además no era cristiano, esto es, que Spinoza ha tenido una gran participación en este avance de la filosofía. Antes de que fuera posible abandonar la filosofía cartesiana para pasar a la leibniziana, fue necesario que alguien se despeñara en el inmenso abismo que yacía entre ellas. A Spinoza tocó cumplir este infeliz destino. ¡Cuánto hay que lamentar su suerte! Fue un sacrificio ofrecido al entendimiento humano. Pero una ofrenda que mereció ser adornada con flores. Sin él, la filosofía jamás hubiese podido ampliar tanto sus límites.[30]

Mendelssohn concibe la historia del género humano como un progreso hacia la verdad.[31] Los problemas filosóficos se aclaran y resuelven a medida que se suceden las generaciones, mediante un proceso de adopción de nuevas hipótesis y abandono de las viejas. Este avance progresivo no es, sin embargo, ni constante ni lineal. Según él, entre estas hipótesis provisorias puede haber algunas que sean falsas. Su falsedad, no obstante, se vuelve parcial por el hecho de pertenecer a la serie de hipótesis que eventualmente conduce a la verdad. Así planteado, Mendelssohn afirma que Spinoza cumple

---

[29] Cf. Bourel, "*Spinoza et Mendelssohn en 1755*", *Revue de Metaphysique et de Moral*, año 93/ N°2, abril-junio 1988, p. 214.

[30] JubA 1, p. 14; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 55.

[31] Véase *Jerusalem*, cap. II en JubA 8.

una función ineludible en un momento clave de la historia de la filosofía: permite el pasaje de la filosofía cartesiana a la leibniziana. Así, su sistema que en sí mismo él considera erróneo y hasta absurdo, puede ser visto como una pieza sin la cual Alemania no contaría, en ese momento, con su más grande figura metafísica. Sin el sacrificio de Spinoza, Leibniz no hubiese existido jamás.

Si se toma en consideración la historia de la recepción del spinozismo hasta este momento, se verá que Mendelssohn presenta al Filósofo maldito bajo una perspectiva distinta: como una víctima de la verdad, como una ofrenda dada en sacrificio al progreso de la filosofía. Según Mendelssohn, ni la maldad ni la venganza animaron su pluma, sino que fue un *error* lo que condujo a este hombre que vivió moderadamente y sin vicios, a un final nefasto:

> Atrapado en el laberinto de sus reflexiones, terminó apartándose del buen camino y, por error, afirmó todo aquello que permitiría al hombre más vil entregarse a sus bajos deseos impunemente. ¡Cuán injusto es el implacable odio de los filósofos contra un desgraciado como él![32]

Mendelssohn se compadece y se apiada del pobre Spinoza que, lejos de todo divertimento humano y volcado por completo a la meditación filosófica, consiguió lo contrario de lo que realmente pretendía. Sin embargo, cumplió el noble destino de ser un mediador. Cayó en el abismo. Pero su caída posibilitó el abandono de la filosofía de Descartes y el surgimiento de Leibniz, el auténtico descubridor de una verdad más elevada.[33]

Era hora de poner fin a una historia de injusticias y establecer

---

[32] JubA 1, p. 15; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza*..., *op.cit.*, p. 56.

[33] Altmann sostiene que Spinoza, héroe que trágicamente encuentra un destino aciago se revela, bajo esta nueva interpretación, como el Cristo que se sacrificó por la filosofía (cf. A. Altmann, *Die Trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, p. 3). Sin embargo, tanto la figura del héroe trágico como la figura de Cristo no parecen poder aplicarse al caso de Spinoza y tampoco a la interpretación de Mendelssohn. Ambas figuras implican la conciencia de que su destino se cumplirá a pesar de todo y, consiguientemente, implican la aceptación voluntaria de este destino. Según Mendelsson, Spinoza se despeña en el abismo que separa a Descartes de Leibniz a causa del *error*.

una nueva lectura de Spinoza. En este sentido, la actitud benévola y la valoración positiva por parte de Mendelssohn constituyen un punto de quiebre en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania y, aún más, en la historia de su recepción en el marco de la cultura judaica, pues como ya se adelantó, Mendelssohn fue el primer escritor judío que se atrevió a referirse al maldito Spinoza por su nombre.[34]

Esto no significa que Mendelssohn haya defendido y adoptado la posición de Spinoza. Tampoco ofreció una exposición detallada de sus ideas. La rehabilitación del Filósofo maldito ocurre, a lo largo de sus *Diálogos filosóficos*, mediante la argumentación a favor de dos tesis. Primero, sostiene que Spinoza es el *verdadero inventor* de la doctrina de la armonía preestablecida y que Leibniz la tomó de él. Segundo, afirma que, correctamente interpretado –aunque quizá debería decirse *reformulado*–, el sistema spinoziano es *compatible con la verdadera religión*, esto es, con los principios de la religión racional y el teísmo leibniziano.

Si este propósito de reivindicación de la figura de Spinoza transforma la primera obra filosófica de Mendelssohn en una pieza de literatura tendenciosa o si su postura no es más que el resultado sincero de su esfuerzo por aclararse a sí mismo su posición filosófica, es una cuestión difícil de decidir. Pero el tono con el que aborda la delicada cuestión es objetivo y su pretensión es la de fundamentar argumentativa y textualmente sus tesis interpretativas. Esto contribuye en gran medida a que los *Diálogos filosóficos* puedan ser considerados como un punto crucial en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania a mediados del siglo XVIII. Aun cuando Bell sostiene que sería erróneo atribuir a Mendelssohn todo el crédito por las nuevas actitudes hacia Spinoza que surgirían algunos años más tarde,[35] es cierto que esta obra cumple la función de ofrecer una interpretación novedosa del spinozismo bien fundamentada y argumentada de un modo desapasionado.

Ahora bien, es indudable que uno de los aportes más importantes de los *Diálogos filosóficos* a la historia del *renacimiento* de Spinoza

[34] Cf. Ze'ev Levy, *Baruch Spinoza –Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001, p. 24.

[35] Bell, *op.cit.*, p. 24.

en Alemania es su contribución al progresivo descrédito de la interpretación de Bayle, pues Mendelssohn rechaza allí explícitamente algunas de sus críticas. Como ya se mencionó, la difusión del *Diccionario histórico y crítico* era enorme y su autoridad era generalmente aceptada. Según Mendelssohn, el francés "ha formulado aquí y allá algunas observaciones correctas contra Spinoza, pero las ha entrelazado con tantos supuestos motivos y resultados, que parece quitarles así toda su fuerza."[36] Entre sus aciertos, Mendelssohn le reconoce –y ya lo había hecho en *¡Pope un metafísico!*– haber mostrado que la extensión no puede ser un atributo de Dios. Sin embargo, Mendelssohn considera que la burla y la ironía conducen a Bayle a argumentar de un modo erróneo.[37] Según Mendelssohn, esto hace que Bayle atribuya a Spinoza una posición que él mismo rechaza explícitamente, esto es, que habría imperfecciones desde el punto de vista divino.

> Hasta que él no derribe la trinchera detrás de la que se esconde su enemigo, todas las acusaciones que carga en su contra sirven –al menos en mi opinión– para volver contra sí mismo los ánimos de la mayoría.[38]

Bayle debería haber leído más cuidadosamente a Spinoza y haber atendido a que ningún prejuicio guiara su pluma al intentar refutarlo.

Frente a este ataque que él considera injusto y repleto de malicia, Mendelssohn emprendió un rescate de Spinoza siguiendo el modelo de crítica objetiva y desapasionada de la *Teología natural* de Wolff. Como ya se señaló, Mendelssohn celebra en sus *Diálogos filosóficos* el hecho de que Wolff no hubiera recurrido a blasfemias e insultos. "Antes de refutar al spinozismo, este gran filósofo lo expone del modo más conveniente. Presenta su aspecto más fuerte y, así, en-

---

[36] JubA 1, p. 15; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza*..., *op.cit.*, pp. 57-58.

[37] "¿De qué sirve su observación de que, según Spinoza, cuando los cristianos combaten contra los turcos, Dios combatiría contra Dios o que todo homicidio, robo, adulterio y derramamiento de sangre deberían ser adjudicados al ser supremo?" (*Ibidem.*; trad. cast.: *idem.*, p. 58).

[38] *Idem.*, p. 16; trad. cast.: *idem.*, p. 58.

cuentra sus puntos débiles de la mejor manera posible",[39] observa Mendelssohn, quien no sólo adoptó la actitud objetiva de Wolff sino que aceptó también varios aspectos conceptuales de su crítica. "Aquel que ha leído su refutación atentamente jamás caerá en la tentación de apoyar a Spinoza",[40] afirma.

Pero Mendelssohn no imitó completamente a Wolff. Su actitud hacia el spinozismo es novedosa en el sentido de que, por primera vez, este pensador se propuso recuperar sus aspectos positivos y reivindicar de ese modo su figura en el marco de la historia de la filosofía. Si el tono que adoptó fue similar –libre de la burla y el furor– y si ambos coincidieron en que la doctrina spinoziana era falsa, sus objetivos eran totalmente diferentes. Wolff había intentado mostrar las diferencias entre su propio sistema y el spinozismo, que denuncia como muy cercano al ateísmo e incluso más peligroso que éste. Mendelssohn, en cambio, se propuso reivindicar la figura de Spinoza y mostrar que su filosofía admitía ser reinterpretada, de modo que ésta no representara ningún peligro para el orden religioso, moral y político tradicional.

Es, pues, imposible negar que, hacia 1754, Mendelssohn contaba con un conocimiento suficientemente profundo tanto de la filosofía spinoziana como de los comentarios de Bayle y Wolff. Las extensas citas insertas a lo largo de los *Diálogos filosóficos* confirman que el joven ilustrado había estudiado la *Ética* de primera mano. En efecto, se sabe que Mendelssohn tuvo acceso a las *Obras póstumas* latinas[41] y, en su texto, ofrece una versión alemana propia de las proposiciones que cita. Además, hacia el momento de la redacción de los *Diálogos filosóficos*, Mendelssohn evidencia una gran madurez de pensamiento. Su adhesión a los principios de la filosofía leibniziana es indudable. Su posición respecto de Spinoza y de su lugar en la historia de la filosofía se sostiene sobre referencias textuales y argumentos suficientemente meditados. El joven judío de Berlín estaba, pues, en condiciones de emprender el rescate filosófico y moral del pobre Spinoza. Si realmente logró su objetivo, es algo que puede ser puesto en duda.

---

[39] *Idem*., p. 15; trad. cast.: *idem*., p. 56.

[40] *Ibidem*; trad. cast.: *ibidem*.

[41] En una carta a Lessing, lo dice explícitamente (cf. JubA 13.1, p. 11).

4. Spinoza: precursor de Leibniz y compatible con la razón y la religión

La primera tesis a la que Mendelssohn apeló para liberar a Spinoza de su infamia consiste en sostener que él había sido el verdadero descubridor de la doctrina de la armonía preestablecida. Ahora bien, esta idea no era en absoluto novedosa. Como ya se expuso, Leibniz mismo debió defenderse de la sospecha de que su sistema era, en muchos puntos, similar al del judío de Amsterdam y, más precisamente, de la acusación de plagio por parte de Ruardus Andala, quien había sostenido que Leibniz había tomado la doctrina de la armonía preestablecida de Spinoza y la había presentado como propia.[42] También Wolff había tenido que ocuparse de esta difícil relación entre Leibniz y Spinoza cuando los teólogos pietistas de la Universidad de Halle señalaron ciertas coincidencias entre ellos. Como es evidente a partir de todos los casos expuestos en los capítulos anteriores, la acusación de spinozismo contra una persona, una obra o una doctrina equivalía a una denuncia de herejía religiosa y filosófica. Sostener que la filosofía leibniziana tenía entre sus fuentes a Spinoza significaba, por lo tanto, un grave cargo.[43]

Hacia 1754 la filosofía leibniz-wolffiana era la posición oficial de la Academia real y se enseñaba en la mayoría de las universidades alemanas, por más que había perdido parte de su hegemonía y existían también numerosos opositores que deseaban verla desacreditada. Por lo tanto, parecía que su autoridad y prestigio no podían ser puestos en duda por una comparación con el spinozismo.[44] Es probablemente por ello que el joven Mendelssohn juzgó que la estrategia de acercamiento entre ambos sistemas era una vía factible para realizar la recuperación del spinozismo. Y tal vez con el fin de no remitir a los antecedentes de esta comparación, que habían tenido la intención contraria, Mendelssohn prefirió presentar su tesis como una novedad.

---

[42] Cf. Stein, *op.cit.*, p. 3.

[43] Jacobi mismo recurrirá a una identificación, en ciertos aspectos, entre Spinoza y Leibniz como una de sus estrategias para desacreditar a todo el movimiento racionalista (cf. JW IV.1, p. 65 y JW IV.2 pp. 81 y ss.).

[44] Cf. Otto, *op.cit.*, p. 184; Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, p. 50.

Así pues, el primer diálogo de su libro se inicia en lo que parece ser una conversación en desarrollo, que ha llegado a una conclusión en apariencia absolutamente original: "¿Entonces Leibniz no habría sido el inventor de la doctrina de la armonía preestablecida?",[45] exclama sorprendido Philopon. El otro personaje, Neophil –quien representa la posición de Mendelssohn– intenta evitar tener que justificar esta conclusión a la que ha conducido la conversación entre ellos, pero, ante la insistencia de su interlocutor, admite que, efectivamente, en su opinión, esa hipótesis había sido forjada por otro pensador.

Para probar esta controvertida y supuestamente novedosísima tesis, Mendelssohn comienza por exponer la esencia de la doctrina de la armonía preestablecida, sin hacer referencia a la teoría de las mónadas. Ésta queda, pues, circunscripta a la armonía perfecta que existe entre el alma y el cuerpo, dos sustancias creadas en las que todo sucede según las leyes propias de sus naturalezas y sin interacción de una sobre la otra.[46] Neophil admite, entonces, que está convencido de que Leibniz la ha tomado de una obra aparecida en

[45] JubA 1, p. 3; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 37.

[46] Mendelssohn basa su exposición de esta doctrina en el artículo de Leibniz titulado "Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación entre las sustancias, así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo" (G. Leibniz, "*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*", *Journal des Savants*, junio de 1695 en Gerhardt IV, pp. 477-487). "Si se le pregunta a un leibniziano cómo es que la mente y el cuerpo están unidos entre sí, este responde que Dios ha dispuesto desde la eternidad una cierta armonía entre ellos según la cual, dadas determinadas representaciones en la mente, se realizan determinados movimientos en el cuerpo, que tienen sus causas eficientes en ambos al mismo tiempo. Es decir, la causa a partir de la cual se originan, se encuentra en las fuerzas mecánicas del cuerpo y la causa de por qué o con qué fin se producen, en el estado de nuestra mente. Al revés, a partir de determinados movimientos en nuestro cuerpo, suceden determinadas representaciones en nuestra mente, que se armonizan con éstos y que encuentran la causa de cómo suceden en la fuerza originaria de nuestra alma y en su estado anterior. Pero por qué suceden se explica a partir de los movimientos de nuestro cuerpo." (JubA 1, p. 5; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 40). El hecho de intentar distinguir la armonía preestablecida del sistema de las mónadas era absolutamente necesario para la argumentación de Mendelssohn, pues si ambas doctrinas estaban conectadas, entonces Spinoza debió haber podido concluir una a partir de la otra. Respecto de las diferentes acepciones de esta doctrina en Leibniz, véase Zac, *Spinoza en Allemagne...*, *op.cit.*, pp. 57-59.

1677, es decir, 18 años antes de que él la diera a conocer públicamente. Sin nombrar al autor, este personaje ficticio cita la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*, que afirma que el cuerpo no puede determinar al alma a pensar, así como el alma no puede determinar al cuerpo a moverse, y un extenso pasaje del escolio de esa misma proposición, en donde se establece que, por más que los hombres estén convencidos de que el alma determina al cuerpo a la acción, no hay modo de explicar cómo es que sucede esa determinación. "Los sonámbulos hacen muchas cosas en sueños que no se atreverían a hacer despiertos. De allí se sigue claramente que el cuerpo, en virtud de las leyes del movimiento, es capaz de muchas cosas, que resultan asombrosas para la propia mente",[47] afirma Neophil, citando de memoria al innombrado autor. Philopon reconoce inmediatamente a Spinoza como el responsable de estas palabras.

Habiéndose referido al primer aspecto de la armonía al sostener que los cuerpos no son movidos por la decisión del alma sino por sus propias leyes, Neophil pasa al aspecto anímico de la hipótesis. Para ello cita la tercera proposición de la tercera parte de la *Ética*, que afirma que las pasiones del alma brotan de ideas inadecuadas y sus acciones de sus ideas adecuadas, y cita también la séptima proposición de la segunda parte de la *Ética*, donde se afirma que el orden y conexión de las ideas coincide con el orden y conexión de las cosas. Esta última proposición contiene, según Mendelssohn, la doctrina de la armonía preestablecida de modo originario.[48] Leibniz habría tomado esta idea y la habría introducido en su propio sistema filosófico, dándole ese nombre y transformándola en una pieza esencial de su estructura metafísica.

Sin embargo, esto no reivindica la totalidad del sistema spino-

---

[47] Cf. JubA 1, p. 7; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 45.

[48] Cf. E II, 7 y JubA 1, p. 10. El problema con esta tesis de Mendelssohn es que parece haber comprendido a Spinoza de un modo irremediablemente incorrecto. Si en Leibniz o en Descartes, la comunicación entre el alma y el cuerpo es un grave problema, en Spinoza, para quien alma y cuerpo no son sino una única entidad considerada ya bajo el atributo pensamiento, ya bajo el atributo extensión, esto no presenta ninguna dificultad. En efecto, no puede haber una armonía entre el alma y el cuerpo, si éstos no son dos entes diferentes (cf. Altmann, *Die Trostvolle Aufklärung...*, *op.cit.*, p. 40). Lessing mismo hará referencia a este error en su interpretación del spinozismo.

ziano como verdadero. Éste sigue siendo, y lo será siempre, para Mendelssohn, una construcción errónea. De modo que explica el hecho de que una doctrina fundamental del sistema filosófico verdadero –el de Leibniz– estuviese ya en el infame Spinoza, apelando a la idea de que éste no se encontraba totalmente en el error, sino que era poseedor de una *verdad a medias*:

> PHILOPON: ¡Qué maravilloso es lo que sucede con el entendimiento humano! Spinoza llega, a partir de fundamentos erróneos y vulgares casi a la misma opinión a la que los conceptos más correctos y más sanos de Dios y del mundo han conducido a Leibniz. Sólo dígame ahora, entonces, ¿qué se debe pensar acerca de una doctrina, que puede ser deducida con igual exactitud de principios contrarios?
> NEOPHIL: Ya le he dicho que *la mayoría de las proposiciones de Spinoza no son tanto falsas como incompletas*. Él se equivoca, pues se conforma, por así decir, con una mitad del saber que sin la otra mitad no puede sostenerse. No es extraño que, a partir de los principios verdaderos que están contenidos en su sistema, él haya podido descubrir muchas otras verdades y las haya podido intercalar en la serie de sus conclusiones. Aquel que lo examine con más detenimiento, se dará cuenta, sin embargo, de que éstas no están conectadas en absoluto con los absurdos que se encuentran en su filosofía.[49]

Mendelssohn cree firmemente que es imposible obtener una verdad a partir de fundamentos erróneos. Si Spinoza dio con una doctrina verdadera es porque los principios de los cuales la derivó son igualmente verdaderos. La filosofía spinoziana no es, pues, un mero cúmulo de falsedades y absurdos. Ciertos principios verdaderos adoptados por él le habían permitido obtener conclusiones igualmente verdaderas que, sin embargo, convivían en su pensamiento con errores imperdonables. Leibniz, que había tenido la lucidez de reconocer esta doctrina verdadera en los escritos de Spinoza, la había adoptado para su propio sistema.

¿Por qué, entonces, Leibniz no había compartido con él este

---

[49] JubA 1, pp. 10-11; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, pp. 49-50. Subrayado mío.

mérito?, se pregunta no sin cierta consternación, Philopon. "Existen personas que juzgan las verdades según una determinada genealogía",[50] se apresura a responder Neophil, justificando la decisión de Leibniz de no nombrar a Spinoza como su fuente. A estas personas les es suficiente, para rechazar una doctrina, saber que en un determinado autor ésta se encuentra junto a otras erróneas. Si Leibniz hubiese admitido que había tomado lo esencial de su armonía preestablecida de Spinoza, sostiene Mendelssohn, tales personas hubiesen encontrado ya en su nombre, motivo para la refutación de esta doctrina. De hecho, como se vio más arriba, esto era exactamente lo que había sucedido: la acusación de spinozismo contra la filosofía leibniziana había sido utilizada para intentar desacreditarla.

Leibniz queda disculpado. No así todos aquellos que, llevados por prejuicios, vieron en la filosofía spinoziana puros absurdos y no supieron detectar que también allí había verdades que no sólo podían ser recuperadas sino que podían contribuir al desarrollo de la filosofía universal. Spinoza no se encontró por completo sumido en el error. En efecto, según Mendelssohn, Leibniz había arrancado la doctrina de la armonía preestablecida de entre todas las otras doctrinas erróneas y equivocadas de Spinoza y había logrado purificarla de todo elemento venenoso que, por contagio, pudiera contaminar su propio sistema. De modo que ésta no implica ninguno de los aspectos escandalosos del spinozismo.

Mendelssohn propone, entonces, una nueva interpretación de este sistema que no por incompleto debía ser descartado totalmente. Esta interpretación apunta a transformar al spinozismo en una doctrina *inofensiva* para la religión y la filosofía verdaderas. Esta es, pues, su segunda tesis en vistas a una recuperación de la doctrina maldita:

> Todo el mundo opina que las afirmaciones de Spinoza son absolutamente absurdas. Pero, en verdad, lo son únicamente en la medida en que él ha querido aplicarlas al mundo sensible exterior a nosotros. Por el contrario, si se considera aquel mundo que, para decirlo con palabras de Leibniz, existió antes de la decisión de Dios (*antecedenter ad decretum*) en el entendimiento

[50] *Idem.*, p. 11; trad. cast.: *idem.* p. 50

divino como una posible conexión entre diferentes cosas, muchas de las afirmaciones de Spinoza pueden coexistir con la verdadera filosofía e incluso con la religión.[51]

Mendelssohn explica que los leibnizianos conceden al mundo una doble entidad: como existente *en la mente divina*, antes de la decisión de Dios, junto con otros mundos posibles y como existente *fuera de la mente de Dios*, luego de que Él decidiera otorgarle la existencia por ser el mejor. "Pero Spinoza permaneció en la primera existencia",[52] señala; y atribuyó todo lo que los leibnizianos afirman acerca del plan del mundo, tal como éste existió en el entendimiento divino, al mundo sensible en el que vivimos.[53]

---

[51] *Idem.*, p. 10; trad. cast.: *idem.* p. 48.

[52] *Idem.*, p. 17; trad. cast.: *idem.* p. 60.

[53] Mendelssohn justifica esta interpretación haciendo referencia a ciertos textos de ambos filósofos que, sin embargo, al ser analizados parecen poco convincentes. "Aquellos [los leibnizianos] dicen que Dios se ha representado la posibilidad de las cosas, al poder pensar en su propia perfección junto con un determinado grado de limitación. Del mismo modo, Spinoza afirma que «todas las cosas singulares expresan las propiedades divinas de un modo determinado limitado»." (*Ibidem.*; trad. cast.: *idem.* pp. 60-61). Altmann señala que Mendelssohn está intentando poner en paralelo un pasaje de la *Teología natural* (II § 92) de Wolff y uno de la *Ética* (E I, 25, cor). Sin embargo, mientras Spinoza hace referencia allí a los modos en tanto entes singulares que expresan de determinada manera los atributos de Dios, Wolff está, en realidad, hablando de los principios o la posibilidad de las cosas –lo que él llama los *primitiva secunda*–, pero no de las cosas mismas. Además, mientras los modos spinozianos existen en la mente de Dios, los principios de las cosas finitas no existen, según Wolff, en Dios, sino que Dios los conoce, los piensa. La segunda referencia textual apela a E II, 9: "El carácter de las cosas causadas en el entendimiento de Dios es, según los leibnizianos, que éstas no podrían ser concebidas sin la serie infinita de causas. Casi con las mismas palabras, Spinoza afirma que «la idea de una cosa singular, que existe efectivamente, tiene como causa a Dios, pero no en tanto que éste es infinito, sino en tanto que se encuentra en Él el concepto de otra cosa, que también existe efectivamente. Del mismo modo, Dios es la causa de esta última, en tanto que se encuentra en Él la idea de una tercera y así hasta el infinito»" (JubA 1, p. 17; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 61). Altmann indica que Mendelssohn podría estar pensando en un pasaje de la *Monadología* (§36) de Leibniz, donde se afirma que la razón suficiente para las verdades de hecho contingentes se encuentra en una secuencia infinita de causas. Esta comparación tampoco es convincente. Lo que Mendelssohn intenta es mostrar que tanto en Leibniz como en Spinoza, las cosas finitas son un objeto posible del conocimiento divino y que las cosas contingentes se definen en ambos autores en términos de un número infinito de causas. Sin embargo, Altmann

Éste fue su error y no, como señalaba la mayoría de sus adversarios, el haber confundido lo finito con lo infinito, la naturaleza y Dios.[54] Spinoza había estado a un pequeño paso de la verdad. Su identificación de Dios y la naturaleza no implicaba, según Mendelssohn, la disolución de la divinidad en el mundo natural sino, al contrario, la elevación de la naturaleza, en tanto que ésta tenía su existencia en la mente de Dios. Si bien esto no lo transformaba en una alternativa filosófica válida, al menos sí desterraba la acusación de ateísmo en su contra. A pesar de que no encontramos aquí ninguna referencia explícita a ello, podemos ver en esta tesis una anticipación de la posición que muchos años más tarde Mendelssohn atribuiría a Lessing y que él denominaría su "panteísmo purificado".

Efectivamente, se trata de una interpretación que hace del spinozismo una posición panteísta. Pero a diferencia de pensadores como Stosch, Lau, Dippel y Edelmann, que habían optado por la lectura materialista del panteísmo de Spinoza, Mendelssohn se inclina por una lectura idealista. De este modo, el resultado de la posición spinoziana no es la negación de Dios, sino la negación del mundo sensible, cambiante, extenso tal como existe fuera de la mente de la divinidad productora. Toda la realidad queda, pues, reducida a ideas en el entendimiento divino.

Según la lectura de Mendelssohn, Spinoza poseía una verdad, pero una verdad parcial. Sin embargo, como los fundamentos acertados de los cuales se derivan esas verdades se combinan en su sistema con principios falsos, Spinoza arriba también a conclusiones absurdas. Al querer aplicar sus principios al mundo efectivamente existente, cae en interminables errores. Pero si se admite que su sistema metafísico no es sino la descripción de uno de los mundos posibles tal como existen en la mente divina, entonces es posible afirmar que mucho de lo que sostiene no se opone a la filosofía ni

---

sostiene que esto no contribuye a probar el punto que Mendelssohn desea probar pues, para Spinoza, todo hecho contingente no sólo está determinado sino que es necesario y para Leibniz un hecho contingente es determinado pero no necesario. Además, el Dios de Spinoza es causa inmanente, mientras que el de Leibniz es siempre causa transitiva. (cf. Altmann, *Die Trostvolle Aufklärung...*, *op.cit.*, pp. 32-33). El acercamiento entre ambos pensadores, al menos con estas bases textuales, no parece ser justificado.

[54] Cf. JubA 1, p. 18; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 62.

a la religión. En efecto, así interpretado, el sistema spinoziano es totalmente compatible con la idea de un Dios teísta que piensa el mundo antes de decidirse libremente a crearlo, esto es, totalmente compatible con la divinidad leibniziana.

"Fue a causa del error, y no a causa de la maldad de su corazón, que Spinoza tomó un mal camino",[55] afirma Mendelssohn. Así, el hecho de que Spinoza privara a los hombres y a Dios de libertad y abrazara la necesidad absoluta, también se basaba en un error que, ciertamente, había compartido con muchos otros hombres sabios. Dado que Spinoza "no careció de sagacidad para ver que en un ser racional, la elección es siempre determinada por razones",[56] negó la posibilidad de la elección libre. Mendelssohn señala que Leibniz también estuvo de acuerdo en que esta indiferencia absoluta era imposible, pero no creyó que esto aniquilaba la libertad, pues, para él, la libertad no consistía en elegir sin razones sino en *elegir lo mejor* sin ser exteriormente compelido a hacerlo. El determinismo spinoziano se diferenciaba, pues, del leibniziano, en que éste último no excluía la libertad y dependía del principio de razón suficiente.

Con sus *Diálogos filosóficos*, Mendelssohn produjo un quiebre en la historia de la recepción del spinozismo y transformó al Filósofo maldito en un continuador de Descartes y un precursor de Leibniz, en un pensador cuya filosofía no era el producto monstruoso de una mente perversa sino un error a medias que, bien entendido, no representaba ningún peligro para la moral ni para la religión natural. El quiebre introducido por Mendelssohn consiste, pues, en haber reivindicado públicamente –aunque su libro hubiese sido publicado anónimo– la figura y la doctrina de Spinoza tanto por su lugar en la historia de la filosofía como por el valor intrínseco de su pensamiento.

Pero la estrategia adoptada por Mendelssohn en su rescate de Spinoza pone en evidencia que, en realidad, él mismo no estaba preparado para una auténtica reivindicación doctrinal de esta filosofía. Su intento por hacer de Spinoza un leibniziano muestra que Mendelssohn no puede aceptar el sistema tan criticado, sino trans-

---

[55] JubA 1, p. 16; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 59.

[56] *Idem.*, p. 18; trad. cast.: *idem.*, p. 63.

formándolo completamente. Su rechazo del concepto spinoziano de un Dios inmanente reposa en su convicción de que las leyes morales deben fundamentarse en un ámbito de trascendencia. En efecto, según Mendelssohn, sólo un Dios trascendente puede legitimar leyes morales, religiosas y políticas. De este modo, es claro que también él pertenece al conjunto de pensadores que rechazan al spinozismo por sus consecuencias prácticas inaceptables. Aunque no lo explicita, la argumentación de Mendelssohn implica que el spinozismo, sin la depuración a la que él lo somete, atenta contra la posibilidad de erigir un orden legal. El teísmo de Leibniz, en cambio, sí lo permite.

También el otro aspecto de su rescate se muestra como un rechazo encubierto. El único valor que Mendelssohn está dispuesto a adscribir a la doctrina spinoziana es el de haber funcionado como un puente necesario entre Descartes y Leibniz. Si bien la función histórica podría ameritar cierto reconocimiento –que es lo que Mendelssohn reclama– esto no implica un llamado a valorar su doctrina por sí misma. De este modo, la historia del racionalismo le debe a Spinoza gratitud, únicamente en tanto que se sacrificó al aventurarse por la senda equivocada. Su experiencia sirvió para que otros evitaran ese camino.

La salvación de Spinoza por Mendelssohn es, pues, una nueva condena. A pesar de aparentar hacerlo, Mendelssohn no rescata ningún aspecto positivo de su doctrina, sino que se limita a mostrar que ésta puede ser reducida a otra que él considera correcta y que Spinoza jugó un rol histórico-filosófico necesario al producir un sistema erróneo e inaceptable. Al transformar a Spinoza en una víctima, en una figura injustamente condenada, Mendelssohn parece volverlo más digno de pena que de gloria. Al purificar su doctrina y hacerla inofensiva, parece aniquilarla en su especificidad y reducirla al leibnizianismo, sistema aceptado por la mayoría de los intelectuales.

Mendelssohn permaneció toda su vida convencido de la corrección de sus dos tesis acerca de Spinoza expuestas y defendidas en sus *Diálogos filosóficos*. No volvió a ocuparse de estudiarlo ni hizo referencia en sus escritos a ninguna de sus obras durante los años siguientes. En 1761 volvió a publicar estas conversaciones junto con otros textos suyos bajo el título *Escritos filosóficos* y, si bien hizo algunos cambios, los dos primeros diálogos, en los que se ocupa

de Spinoza, permanecieron prácticamente inalterados. Cuando en 1763 se vio obligado por su amigo Lessing a volver sobre sus tesis y cuando muchos años más tarde la controversia con Jacobi lo forzó a meditar y escribir nuevamente sobre el pensamiento de Spinoza, Mendelssohn reiteró y confirmó sus ideas tal como habían aparecido en su primera obra.

Ahora bien, es extremadamente llamativo que ninguno de sus contemporáneos haya discutido su tesis acerca del origen spinoziano de la armonía preestablecida. Más sorprendente aún es que durante los meses siguientes a su aparición, ninguno haya repudiado esta interpretación leibniziana del sistema de Spinoza y la subsiguiente reivindicación del Príncipe de los ateos. Nadie pareció notar que este pequeño libro rehabilitaba al filósofo durante tantos años difamado y le otorgaba, por primera vez, un lugar privilegiado en la historia de la filosofía. Tal vez sea cierto que el público lector prestó menos atención al contenido del tratado que a intentar adivinar quién era el autor. Pese a su publicación anónima, pronto se supo que el responsable de los diálogos era un judío que podía escribir en alemán sobre temas metafísicos.[57] Parece, pues, que Mendelssohn logró al menos uno de los objetivos –tal vez el más urgente para él– que se había propuesto con esta primera obra: convencer a sus contemporáneos de que un judío ortodoxo podía también ser un filósofo racionalista.

La única consecuencia directa, aunque diferida en el tiempo, de los *Diálogos filosóficos* provino de Lessing, quien en la década siguiente envió a Mendelssohn dos fragmentos en los que pone en cuestión su lectura del spinozismo. En este sentido, tal vez pueda pensarse que la principal contribución a la historia de la recepción de Spinoza en Alemania de esta obra sea la de haber motivado el estudio de la filosofía spinoziana por parte de su amigo Lessing con el fin de impugnar esta lectura, que le había parecido sospechosa desde un primer momento.

Durante los años siguientes, Mendelssohn publicó sus principales contribuciones a la estética: ese mismo año aparecieron sus *Cartas sobre los sentimientos* el año siguiente, sus *Pensamientos acerca de*

[57] Levy, *op.cit.*, p. 26.

la posibilidad[58] y una traducción al alemán del segundo *Discurso* de Rousseau. En 1757 publicó sus *Reflexiones acerca de las fuentes y las relaciones entre las bellas artes y las ciencias*.[59] Colaboró con Lessing y Nicolai en la publicación de las *Cartas sobre literatura moderna* que aparecieron cada jueves entre enero de 1759 y julio de 1765.[60] Finalmente, en 1763 llegó su consagración. Su *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas* ganó el primer premio en el concurso de la Academia Real de Berlín y el judío Moses Mendelssohn se transformó en una de las personalidades más destacadas de la escena intelectual alemana del momento.

Spinoza no volvió a aparecer en sus obras ni a preocuparlo hasta que, en 1783, recibió la famosa carta de Jacobi, informándole que Lessing le había confesado su total acuerdo con el spinozismo. El hecho de que esta polémica haya obligado a Mendelssohn a refutar, con sus últimas fuerzas, la misma doctrina en cuyo rescate había invertido sus primeros esfuerzos filosóficos no sólo parece una ironía del destino sino que vuelve a poner en evidencia la ambigüedad de su posición frente al judío de Amsterdam.

---

[58] Moses Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen*, Berlín, 1755; *Idem.*, *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*, Berlín, 1756.

[59] Moses Mendelssohn, *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, Berlín, 1757.

[60] Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, Friedrich Nicolai (editores), *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, Berlin, 1759-1765.

Capítulo VI

El spinozismo de Lessing

"Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho. Ἑν και παν! Es todo lo que sé",[1] afirmó Lessing, según el relato de Jacobi, durante la conversación que mantuvieron en julio de 1780 en Wolfenbüttel. La difusión de esta escandalosa confidencia algunos años más tarde, desencadenó una polémica que puso a Spinoza en el centro de un debate en el que todos los intelectuales prominentes de la escena filosófica y literaria alemana de finales del siglo XVIII se vieron obligados a participar.

De modo que Lessing jugó un papel fundamental en el proceso de recepción del spinozismo, a pesar de que fue recién dos años después de su muerte que Jacobi se ocupó de difundir la secreta simpatía del bibliotecario de Wolfenbüttel por el Filósofo maldito. Cabe suponer, sin embargo, que si no hubiesen existido elementos textuales y doctrinales que confirmaran la declaración dada a conocer por Jacobi, su afirmación acerca del verdadero credo filosófico de Lessing no hubiese tenido ningún efecto. En sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, Jacobi agrega a la confesión directa del bibliotecario, dos argumentos adicionales con el fin de apoyar la veracidad de su relato y la sinceridad de su interlocutor. En primer lugar, afirma que bajo la suposición de que Lessing adhería al teísmo, muchos pasajes de su última obra filosófica, *La Educación del género humano* y en particular el §73, le resultaban incomprensibles. Estos pasajes, sin embargo, se aclaraban cuando se los conectaba con ideas spinozistas.[2] En segundo lugar, Jacobi asegura que muchos podían atestiguar que Lessing utilizaba el "*hen kai pan*" o "uno y todo" como el concepto central de su teología y de su filosofía. Tanto por escrito como oralmente, Lessing habría sostenido este lema frente a más de una persona. Incluso, indica Jacobi, el propio Lessing había inscripto esta frase sobre una madera en el jardín de la casa del poeta Gleim, en Habertstadt.

En definitiva, si la revelación de Jacobi generó un escándalo, esto

[1] JW IV.1, p. 54. La expresión en griego "Ἑν και παν" (hen kai pan) significa "uno y todo". En el contexto de su recepción alemana, esta expresión fue utilizada como lema para referirse a la posición monista, panteísta de Spinoza.
[2] Cf. JW IV.1, p. 87.

fue porque otros testimonios así como ciertas ideas expuestas en sus obras parecían confirmarla. Efectivamente, un recorrido por la obra de Lessing pone en evidencia su abandono de los conceptos ortodoxos de la divinidad –de una divinidad trascendente, creadora a partir de la nada, libre, sabia y legisladora– en favor de una noción de Dios que se enmarca en la tradición metafísica del monismo, en el espíritu del *hen kai pan*.

1. El incipiente monismo del joven Lessing

Si bien puede decirse que en cierto sentido los *Diálogos filosóficos* de Mendelssohn descubrieron al joven Lessing el pensamiento de Spinoza, no cabe duda de que Lessing ya conocía esta infame doctrina antes de entrar en contacto con Mendelssohn. Según Andreu, Lessing debió haber tenido noticias de Spinoza muy temprano, a través de su primo Mylius, autor de *Biblioteca Anonymorum*, que ya en 1740 se había ocupado de su doctrina.[3] Además, seguramente lo conocía a través del artículo de Pierre Bayle. En efecto, algunos señalan que ya en sus *Pensamientos sobre los de Herrnhuter*,[4] escrito en 1750, se encuentran rastros de la influencia de la teoría ética de Spinoza. Goetschel sostiene incluso que Lessing lo habría utilizado como modelo para su obra teatral aparecida en 1754, pero escrita algunos años antes, *Los judíos*, en la que el protagonista, un hombre sumamente culto y refinado, es de origen holandés y mantiene una actitud calma, respetuosa y racional frente a las adversidades a las que se enfrenta.[5]

La primera mención que Lessing hace de Spinoza es en una reseña a las *Obras seleccionadas del Sr. Abate de Bernis*, publicada el 7 de julio de 1753, en la que elogia la exposición que el autor hace de la filosofía spinoziana como aquella en la cual "Dios es todo y todo es Dios". Sin embargo, casi repitiendo las palabras del *Diccionario his-*

[3] A. Andreu, "Lessing: Quimera y Anagnórisis". Estudio introductorio a G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 28. Bell también hace referencia a esta posibilidad (cf. Bell, *op.cit.*, p. 28).

[4] G. E. Lessing, *Gedanken über die Herrnhuter*, 1750.

[5] Cf. W. Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2004, pp. 187-8.

tórico y crítico, se refiere a él como el autor de la "monstruosa tesis".[6]

Un año más tarde, probablemente influenciado por las discusiones que, puede suponerse, sostuvo con Mendelssohn durante la redacción de *¡Pope un metafísico!* y antes de la publicación de los *Diálogos filosóficos*, su conocimiento acerca del pensamiento de Spinoza debe haberse profundizado. Los comentarios que se encuentran en el ensayo sobre Pope permiten suponer que Lessing consideró, al igual que Mendelssohn, que Spinoza había caído en graves errores. La carta ya citada en la que compara a Mendelssohn con Spinoza también habla de los errores del Filósofo maldito aunque reconoce que aquello que ambos pensadores comparten es la honestidad y el espíritu filosófico. Además, el hecho de que Lessing asumiera un rol activo en la publicación de los *Diálogos filosóficos* y que decidiera colaborar en su difusión mediante una reseña elogiosa, permite pensar que Lessing mismo adhirió a las tesis allí sostenidas acerca de la relación entre Spinoza y Leibniz y acerca de la propuesta de interpretar la ontología spinoziana como compatible con lo que Leibniz considera un mundo posible existente en la mente de Dios.[7]

Así pues, hacia 1755 no hay evidencia de que Lessing se hubiese ocupado de estudiar a Spinoza en profundidad o incluso de que conociera sus ideas de modo directo. Bayle y Mendelssohn parecen ser las fuentes más plausibles de su saber acerca del spinozismo y él mismo no da muestras de haberse formado ninguna opinión firme respecto de su doctrina.[8] Sin embargo, sucede algo sorprendente. La segunda tesis de Mendelssohn, la que interpreta el sistema spinoziano como existiendo en la mente de Dios en tanto que mundo posible según la metafísica leibniziana, presenta una gran semejanza con su primer bosquejo metafísico, cristalizado, uno o dos años antes,

---

[6] Cf. Lessing, *Oeuvres mélées de Mr. L'Abbé de Bernis*. Mendelssohn hará referencia a esta reseña en una carta a los hermanos Elise y Johann Albert Reimarus del 18 de noviembre de 1783, inmediatamente posterior a haber recibido el relato de Jacobi de su conversación con Lessing. Mendelssohn sostiene que Bernis había querido ocultar este sistema detrás de sus versos (cf. JubA 13.3, p. 158).

[7] La reseña apareció el 1 de marzo de 1755, en el N. 26 del *Berlinishce privilegirte Zeitung*. "Esta pequeña obra, [...] contiene tantas cosas nuevas y fundamentales que se ve fácilmente que debe ser el fruto de un hombre de más meditación que ganas de escribir", dice allí.

[8] Cf. M. Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 198.

en un breve fragmento titulado *El cristianismo de la razón.*[9]

Este texto fue publicado póstumo en 1784 y ha generado grandes discusiones acerca de su interpretación correcta y de su relación con en el resto de sus obras. Mientras algunos han visto en este fragmento la primera formulación sistemática de su metafísica y la clave para la comprensión de sus obras posteriores, otros, en cambio, le restan importancia por considerarlo un ensayo de juventud.[10] Más allá de esta discusión, su importancia para esta investigación reside, primero, en que parece haber una significativa coincidencia con la interpretación que Mendelssohn hace de la ontología spinoziana y, por lo tanto, motiva la pregunta de si no hubo una influencia de este texto sobre los *Diálogos filosóficos*. Segundo, en el hecho de que la posición metafísica asumida por Lessing en estas líneas presenta una notable afinidad con el pensamiento spinoziano. En efecto, este fragmento anticipa las ideas desarrolladas en el §73 de *La educación del género humano*, al que en 1783 Jacobi remitió como una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing.[11] A lo largo de su discusión epistolar con Jacobi, Mendelssohn también sospechará de la influencia de Spinoza en *El cristianismo de la razón* y utilizará este texto para sostener su propia interpretación del pensamiento lessinguiano como un *spinozismo purificado*.

El cristianismo de la razón comienza con la afirmación de que Dios, el ser más perfecto, se contempla a sí mismo desde la eternidad. Ahora bien, según Lessing, concebir, querer y crear (*Vorstellen*, *Wollen* y *Schaffen*) son uno y lo mismo en Dios. Dado que Dios se

---

[9] G. E. Lessing, *Das Christentum der Vernunft*, escrito en 1750, publicado póstumo.

[10] Entre los primeros, Allison cita a Hans Leisegang y a Gideon Spicker, quienes intentan situar el pensamiento de Lessing en un marco filosófico estricto. Entre los segundos, a Carl Hebler, quien considera a Lessing un pensador ocasional (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 179, nota 34).

[11] Cf. JW IV.1, pp. 86-88. Andreu sostiene que no cabe duda de que *El Cristianismo de la razón* es el precedente temprano de su antropología y de su preocupación por la concepción de la pluralidad en Dios. Por este motivo aduce que hay que referirlo al § 73 de *La educación del género humano*. Además, indica que, desde una metafísica trinitaria, asoma una doctrina sobre el individuo que permanecerá como uno de los polos de su sistema (cf. Andreu, *op.cit.*, p. 183 nota 1). Bell también señala que el hecho de que Lessing haya retomado parte de la argumentación de este fragmento tantos años después, en *La educación del género humano* debe alertarnos acerca de su importancia (cf. Bell, *op.cit.*, p. 29).

piensa a sí mismo, este pensarse puede suceder únicamente de dos maneras, "o bien piensa todas sus perfecciones de una vez y a Sí mismo como la suma de estas, o bien piensa sus perfecciones divididas, aisladas unas de otras, y cada una de ellas separada en grados de sí mismo".[12] La actividad eterna y permanente de Dios, su contemplación de sí, produce, pues, de modo *necesario* dos entidades, según las dos maneras en que se piensa. Por un lado, genera una imagen idéntica a sí mismo; por otro lado, al pensar sus perfecciones separadas y según grados, produce el mundo infinitamente múltiple.

La segunda sección de este fragmento (§§ 5 a 12) presenta lo que puede entenderse como una reinterpretación del dogma cristiano de la Trinidad. Lessing sostiene que el primer ser que Dios produce, resultado de su idea de sí mismo, que puede llamarse *imagen* o, como lo hacen las Escrituras, *Hijo*, posee todas las perfecciones divinas y es, por lo tanto, idéntico a Dios mismo. A la armonía que existe entre Dios y Dios Hijo –"dos cosas que, juntas, no son más que una sola cosa"[13]– se la llama *Espíritu*, y tampoco se distingue de Dios. Estas tres entidades: el Ser perfectísimo, la imagen de Sí mismo que necesariamente resulta de su actividad autocontemplativa y la armonía perfecta en que se encuentran ambos *son una*, concluye.[14]

Pero además Dios se piensa a sí mismo de otra manera: considera sus perfecciones por separado. También este concebirse a sí mismo coincide con un querer y con un crear. Así, Dios "hizo seres cada uno de los cuales tiene algo de sus perfecciones."[15] Lessing denomina *mundo* a la totalidad de esos seres y, en la tercera sección de este fragmento (§§ 13 a 27), se ocupa de su despliegue como lo múltiple infinito. Con Leibniz, Lessing concibe el mundo existente como el mejor de los mundos posibles, es decir, como *la mejor manera posible* en que Dios puede *contemplar sus perfecciones como múltiples*. Los seres del mundo se ordenan según una gradación continua de perfección y de conciencia así como de capacidad para obrar. Del mismo modo que Dios y su imagen se encuentran armonizados en-

[12] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VII, p. 278.

[13] *Idem*. p. 279.

[14] *Ibidem*. Como indica Allison, estas ideas revelan que Lessing se aparta totalmente de la doctrina cristiana. La imagen de Dios a la que denomina Hijo es una entidad puramente especulativa que no se parece en nada a Cristo, el salvador de los hombres (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 60).

[15] Lessing, *Werke*, *ed.cit.*, t. VII, p. 279.

tre sí, también en el mundo debe existir una armonía perfecta que debe poder explicar todo lo que sucede entre los seres singulares.

Lessing debió suponer que este bosquejo metafísico sería mirado con sospecha por sus contemporáneos. Quizás dentro de muchos siglos, dice allí, cuando todos los fenómenos naturales se hayan explorado, "algún cristiano afortunado" extenderá hasta este punto la doctrina de la Naturaleza.[16]

Los últimos parágrafos del fragmento presentan los lineamientos básicos de la ética lessinguiana. Los seres simples, afirma, "son como dioses limitados" y sus perfecciones se relacionan con las perfecciones de Dios, "como las partes con el todo".[17] Los seres simples poseen, pues, perfecciones similares a las de Dios. Una de las perfecciones de Dios es ser consciente de ellas y poder obrar de acuerdo con ellas, afirma Lessing. "Los seres que poseen perfecciones de las que son conscientes y que poseen la capacidad de obrar según ellas, se denominan *seres morales*, es decir, seres tales que son capaces de seguir una ley".[18] Esta ley moral que, según Lessing, proviene de la propia naturaleza de los seres morales, consiste únicamente en lo siguiente: "*actúa de acuerdo con tus perfecciones individuales.*"[19] Aun si permanece hasta cierto punto oscuro en qué consisten estas perfecciones que Dios comparte con las criaturas, que los seres morales conocen y siguen en sus acciones, queda claro que este fragmento refleja una posición monista y que remite incluso a la idea de una individualidad prometeica.

Se sabe que Lessing entregó este fragmento a Mendelssohn muy poco tiempo después de entrar en contacto con él.[20] Por lo tanto, el berlinés supo desde muy temprano que las primeras intuiciones metafísicas de su amigo apuntaban a una ontología monista. En este sentido, la tesis de Mendelssohn según la cual el universo spinoziano no es sino un mundo que existe en la mente de Dios parece muy

---

[16] Cf. *idem.*, p. 281.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.* Subrayado mío.

[20] En sus *Horas matinales*… Mendelssohn cuenta que conocía este texto de Lessing e intenta utilizarlo para esquivar la acusación de spinozismo en su contra, incluso para apoyar su propia interpretación del spinozismo (cf. JubA 3.2, pp. 133 y ss.).

cercana a la posición lessinguiana expuesta en este fragmento.[21] Sin embargo, el acuerdo entre los jóvenes ilustrados concluye tan pronto como Lessing se aparta de los principios leibnizianos y parece adoptar ciertos rasgos característicos del pensamiento de Spinoza.

En efecto, existen elementos en este texto que podrían tentar al lector a afirmar la influencia del spinozismo.[22] En primer lugar, la afirmación de la identidad en Dios entre pensar, querer y crear. Si bien en Spinoza no puede hablarse de creación, pues Dios produce el universo modal a partir de sí mismo y no desde la nada, ni puede hablarse tampoco de voluntad o entendimiento en Dios, que estrictamente no posee facultades, esta identidad entre pensar, querer y crear se revela como paralela a la identidad entre la esencia, la existencia y la potencia del Dios spinoziano. Dada la esencia de la sustancia divina, ella existe necesariamente y el universo se sigue de ella con la misma necesidad. Así, la identificación que hace Lessing entre entendimiento, voluntad y creación conduce a la conclusión spinoziana y anti-leibniziana de negar la categoría de lo posible para afirmar la absoluta necesidad de la existencia del mundo.

En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, Lessing afirma que aquello que Dios produce necesariamente, la imagen de Dios y las individualidades que constituyen el mundo, no se distinguen de Dios mismo. Nada tiene realidad *fuera* del Ser perfectísimo. Los seres singulares no son más que fragmentos de la divinidad. Su visión del universo es, pues, claramente monista y, por lo tanto, compatible con la premisa ontológica de Spinoza. Nuevamente contra Leibniz, para quien el mundo no llega a existir *realmente* más que fuera de la mente de Dios, Lessing presenta un universo que no se distingue de su "creador" por ser el resultado de una causalidad inmanente.

En tercer lugar, existe una coincidencia en el modo en que tanto Lessing como Spinoza interpretan racionalmente la figura del Hijo de Dios. Ambos ven a Cristo como una producción inmediata de la acción del Padre. Si bien esto únicamente aparece de forma explícita en el *Tratado Breve* de Spinoza, que se descubrió recién en el siglo

[21] Por eso Allison sostiene que este fragmento de Lessing influyó en la redacción de los *Diálogos filosóficos* (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 63).

[22] Véase Karl Rehorn, *Lessing Stellung zur Philosophie des Spinoza*, Frankfurt a. M., 1877. Véase también Andreu, *op.cit.*, p. 185, nota 5.

XIX, ya Jacobi denuncia esta coincidencia, al decir que la noción lessinguiana del Hijo tal como aparece en el §73 de *La educación del género humano* solamente podía ser comprendida como la reinterpretación de la *natura naturata* de Spinoza.[23]

Finalmente, tal como señala Bell, la formulación que hace Lessing hacia el final del fragmento de la ley moral se asemeja a la definición que Spinoza da de la virtud en la cuarta parte de la *Ética*: "por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza".[24] Ambos coinciden en que la ley moral se fundamenta en la naturaleza misma de los seres morales. Se trata, pues, de una moral inmanente, una verdadera ética interna, que puede ser descubierta por cada individuo en su propio interior.

A pesar de las reminiscencias spinozianas que estas ideas poseen, la mayoría de los intérpretes están de acuerdo en que no puede hablarse, en esta etapa del desarrollo de su pensamiento, de una influencia directa de Spinoza sobre Lessing. De hecho, no hay referencias concretas que indiquen las fuentes textuales y doctrinales de la posición desarrollada en *El cristianismo de la razón*. Además, así como hay coincidencias, hay también importantes desacuerdos entre sus planteos metafísicos.

A diferencia de la divinidad spinoziana definida como una sustancia infinitamente infinita que no posee facultades análogas a las humanas, el Dios de *El cristianismo de la razón* es una divinidad cuya principal actividad es la de contemplarse a sí mismo. Si este Dios ha de ser visto como personal, como una deidad antropomórfica, parece ser más difícil de decidir.[25] Además, si bien Lessing propone la identidad entre pensar y crear, que lo lleva a afirmar la necesidad de la creación, la infinita bondad divina es todavía, para él como para Leibniz, la razón de toda acción de Dios.[26] Finalmen-

---

[23] Cf. JW IV.1, p. 82.

[24] E IV, def. 8. Cf Bell, *op.cit.*, p. 32.

[25] Bell sostiene que no (cf. Bell, *op.cit.*,, p. 31). Allison que sí (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 57).

[26] Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 59.

te, el monismo lessinguiano presenta un claro sesgo idealista que, aún cuando puede remitirse a la interpretación que Mendelssohn hace del spinozismo en sus *Diálogos filosóficos*, difícilmente puede encontrarse en Spinoza mismo. En efecto, los modos spinozianos no son meras ideas en la mente de Dios sino que existen también como cosas extensas y bajo los otros infinitos atributos que la mente humana no logra conocer.

Además, otros elementos compatibles con el pensamiento spinoziano, como el principio de continuidad según el cual la naturaleza es una gradación perfecta de seres sin saltos ontológicos o la idea de una ética intelectualista que identifica la moral con el conocimiento, se encuentran también en Leibniz. Por lo tanto, es más probable que Lessing los haya tomado de él. El hecho de que Lessing adopte éstos y otros principios, como que Dios posee facultades similares a las humanas y que el mundo es el mejor posible, confirman que, hacia 1752, se encontraba firmemente apoyado en la cosmovisión leibniziana.

Descartada la influencia directa de Spinoza en la concepción de este fragmento temprano de Lessing, hay que aceptar que su posición resulta sorprendentemente acorde a la metafísica expuesta en la *Ética*. Lessing presenta un paisaje ontológico fundado en los principios de la filosofía de Leibniz, pero los reinterpreta y reelabora dando como resultado un universo *monista* en el que rige la necesidad. El Leibniz de Lessing resulta ser, pues, ya en este fragmento de juventud, sospechosamente spinozista. Uno no puede sino sorprenderse de encontrar en este texto la afirmación de que los seres del mundo son "dioses limitados" y la explicación de su relación con la divinidad como análoga a la de parte-todo –ideas que Lessing debió haber relacionado con Spinoza, si es que conocía el artículo de Pierre Bayle.

Tal vez fue justamente la coincidencia con estas ideas fundamentales del sistema de Spinoza –el monismo, la inmanencia, la identidad en Dios entre pensar, querer y actuar, el determinismo– lo que llevó a Lessing, algunos años más tarde, a abordar el estudio sistemático de su doctrina y a revisar su primitiva aceptación de las tesis de Mendelssohn al respecto. Dos fragmentos de 1763 dirigidos a éste último indican un cambio en la comprensión de esta doctrina

por parte de Lessing y constituyen la evidencia de un desacuerdo radical entre ellos acerca de la correcta interpretación de Spinoza y de Leibniz. Estos fragmentos son de suma importancia no sólo como base para decidir acerca de un posible spinozismo de Lessing, sino también porque contienen *in nuce* el fundamento filosófico de su posterior posición teológica, tal como será plasmada en *La educación del género humano.*[27]

2. *Spinozisterei*

En 1760 Lessing se trasladó a Breslau para ocupar el cargo de secretario del General von Tauentzien. Se sabe por el testimonio de Samuel Benjamin Klose, recogido en la biografía de Lessing escrita por su hermano Karl, que durante su estadía en Breslau entre 1760 y 1765, éste se abocó al estudio de Spinoza y de sus adversarios. Según Klose, Lessing llegó a la conclusión de que Dippel, y no Bayle, había sido quien mejor había entendido a Spinoza.[28] Como se expuso anteriormente, Dippel, enemigo de la ortodoxia cristiana, se opuso con igual dureza al spinozismo. Intentó mostrar lo absurdo de establecer "el diabólico fatalismo" que condujo a Spinoza a suponer la existencia de un Dios sometido desde la eternidad a las leyes de la *mathesis*. Dippel presentó un Spinoza materialista y fatalista que anulaba la posibilidad de una ética espiritualista basada en la libertad.

El hecho de que Lessing remita a la interpretación de Dippel, cuya crítica está plagada de exageraciones con fines polémicos y de-

---

[27] Cf. Pätzold, "*Lessing und Spinoza. Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*" en Buhr y Förster (comp.), *Aufklärung-Gesellschaft-Kritik. Studien zur Philosophie der Aufkärung (I),* Akademie-Verlag, Berlin, 1985, pp. 323-4.

[28] Dilthey cita, en *Vida y poesía*, el siguiente párrafo: "Y así fue la filosofía de Spinoza el tema de sus investigaciones. Leyó a aquellos que habían querido refutarle, de los cuales el que a su juicio menos le había comprendido era Bayle. Dippel era, a su modo de ver, el que más hondo había calado en el verdadero sentido de Spinoza. Sin embargo, no ha exteriorizado lo más mínimo ni ante Jacobi ni ante las personas de su mayor intimidad" (Dilthey, *op.cit.*, p. 117). Allison indica que el período de Breslau es usualmente considerado como el decisivo en la formación de Lessing (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 67). Véase Karl Lessing, *Gotthold Ephraim Lessings Leben*, Leipzig, Lachmann, 1887, p. 142.

formaciones que tienden a poner en ridículo y a confirmar la monstruosidad del spinozismo, puede parecer extraño.[29] Bell, sin embargo, sugiere que no es difícil comprender el elogio a un personaje tan heterodoxo: al leer a Dippel, Lessing debió haber encontrado allí, aunque criticada, su propia comprensión de Spinoza, que por el contrario se encontraba ausente en Bayle.[30] En efecto, los dos fragmentos que Lessing envió a Mendelssohn y fueron publicados póstumos por su hermano Karl bajo el subtítulo de "*Spinozisterei*", se concentran en la noción de monismo y en sus consecuencias: la necesidad y la inmanencia.

El primero de estos fragmentos se titula "A través de Spinoza, Leibniz dio únicamente con la pista de la armonía preestablecida".[31] Lessing lo envía a Mendelssohn en una carta fechada el 17 de abril de 1763 en la que le confiesa su sorpresa de que nadie hubiese defendido a Leibniz frente a su interpretación expuesta en los *Diálogos filosóficos.*[32] Lessing sostiene que, en efecto, Spinoza condujo a Leibniz a la idea de la armonía preestablecida, pues fue el primero que sostuvo que todos los cambios del cuerpo se siguen únicamente de sus propias fuerzas mecánicas. Sin embargo, la ampliación de la hipótesis y su ulterior enunciación debió ser obra del propio Leibniz. "Pues si Spinoza pudo haber aceptado la armonía preestablecida [...], esto significa que debo poner en duda lo que desde hace pocos días creo haber comprendido de su sistema",[33] escribe.

Por eso, según Lessing, Spinoza sólo puso a Leibniz *en la pista* de esta doctrina, pero no es su verdadero descubridor. Esto, que comienza como una especie de defensa de Leibniz, terminará revelándose como una toma de partido por la posición spinoziana.

La objeción de Lessing se basa en el hecho de que, según la pro-

---

[29] Bollacher, por ejemplo, señala que en toda la obra de Lessing no se encuentra referencia al *Fatum fatuum* de Dippel (cf. Bollacher, *op.cit.*, p. 201).

[30] Cf. Bell, *op.cit.*, p. 33.

[31] "*Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*" en Lessing, *Werke, op.cit.,* VIII, pp. 517-518. Mi traducción al castellano de este fragmento se encuentra publicada en M. Mendelssohn, / G. E. Lessing*, Debate sobre Spinoza*, *op.cit.*. Cito según esta traducción.

[32] Cf. JubA 13.1, pp. 6-8.

[33] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII p. 517; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 95.

posición 13 de la segunda parte de la *Ética*, el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto. Citando la edición alemana de Schmidt, Lessing sostiene que cuerpo y alma son, según Spinoza, la misma cosa considerada ya bajo el atributo extensión, ya bajo el atributo pensamiento. Se pregunta, entonces, qué clase de armonía puede existir entre el cuerpo y el alma así entendidos. Su respuesta es que se trata de la *máxima* armonía que puede haber entre ellos, "aquella que una cosa tiene consigo misma".[34] De modo que, según Lessing, decir que existe una armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma, que son en realidad una única y misma entidad considerada de dos maneras distintas, no es más que jugar con las palabras.

Lessing ve que el problema al que se enfrentan Leibniz y Spinoza es diferente y que intentar en este punto un acercamiento entre ellos es artificial:

> Mediante su doctrina de la armonía, Leibniz quiere solucionar el dilema de la unión entre dos seres tan diferentes como el cuerpo y el alma. Spinoza, en cambio, no ve aquí nada de diferente, no ve tampoco ninguna unión, no ve ningún dilema que necesite ser solucionado.[35]

Lessing recurre aún a la proposición 20 de la segunda parte de la *Ética* y muestra que, según Spinoza, el cuerpo está unido al alma del mismo modo que el concepto que el alma tiene de sí misma está unido a ella. Así como es imposible pensar el alma sin su concepto, es imposible pensar el cuerpo sin el alma. Ambos son la misma cosa y en ese sentido se encuentran unidos.

Lessing comprende que, mientras Leibniz sostuvo la total heterogeneidad entre cuerpo y alma, el sistema spinoziano propone un monismo en el que ambas entidades son una y la misma cosa considerada bajo diferentes aspectos. Así, a pesar de que ambos admiten que no puede haber relaciones causales entre lo anímico y lo corpóreo y a pesar de que existe una similitud entre el enunciado de la armonía preestablecida y la proposición de la *Ética* que establece que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el de las cosas,

---

[34] *Idem.*, p. 517; trad. cast.: *idem.*, p. 96.

[35] *Ibidem.*; trad. cast.: *ibidem.*

a pesar de utilizar palabras similares, Spinoza y Leibniz están enfrentados a un problema diferente. Esto remite, y Lessing lo comprende perfectamente, al monismo metafísico del primero y al dualismo del segundo. Mientras que Mendelssohn no presta gran atención a la noción spinoziana de la sustancia, Lessing reconoce y remite a la unidad de la sustancia y a la dependencia ontológica de los atributos respecto de ella.[36]

El fragmento concluye con una metáfora, que permite conjeturar una toma de posición por parte de su autor:

> Figúrese dos salvajes, que por primera vez observan su imagen en un espejo. Pasado el asombro inicial, comienzan ahora a filosofar acerca del fenómeno. Ambos dicen que la imagen en el espejo hace los mismos movimientos que hace el cuerpo y los hace en el mismo orden. Por lo tanto, concluyen ambos, los resultados de los movimientos de la imagen y los resultados de los movimientos del cuerpo se deben poder explicar a partir de un único principio.[37]

Lessing interrumpe allí la comparación y no explicita sus conclusiones. Probablemente prefirió que el lector –en este caso, su amigo Mendelssohn– sacara su propia conclusión. Ambos salvajes están de acuerdo en intentar explicar el fenómeno de la correspondencia entre el alma y el cuerpo en términos de un principio singular. Uno de los salvajes, leibniziano, sostendrá que el cuerpo y su imagen son dos entidades completamente diferentes y postulará una armonía preestablecida entre ellos por un Dios bondadoso. El otro salvaje, spinozista, dirá que la imagen no se distingue realmente del cuerpo, que son lo mismo y que, por lo tanto, el fenómeno se debe a que no se trata en realidad de dos entidades diferentes sino de dos aspectos de una única entidad. Así planteada, la posición de Leibniz deviene un absurdo. La posición monista de Spinoza, en cambio, es la única que explica correctamente la concordancia entre lo que parecen ser dos objetos, pero que no es más que una cosa y su propio reflejo.

Ahora bien, Lessing debió ver, asimismo, que esta alegoría tam-

[36] Cf. Bolacher, *op.cit.*, p. 209 y Pätzold, "*Lessing und Spinoza...*", *op.cit.*, p. 328.
[37] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 518; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 96.

poco expresaba correctamente la posición spinoziana al presentar al aspecto físico –el cuerpo– como gozando de un prioridad ontológica respecto del alma –el reflejo en el espejo–. En efecto, el reflejo depende para existir del cuerpo y si el espejo, supongamos, es removido, el cuerpo mismo no sufriría ninguna modificación. Por eso, sostiene Pätzold, Lessing decide no llevar esta metáfora más lejos. Las implicancias fisicalistas hubiesen ido contra la correcta interpretación de Spinoza y, por lo tanto, concluye su fragmento de manera abrupta.[38]

Spinoza no pudo haber sido el inventor de la doctrina de la armonía preestablecida, pues él no la necesitó para su sistema e incluso iría explícitamente en contra del fundamento monista de su ontología. Cuerpo y alma son, según él, sólo en apariencia dos cosas diferentes. La extensión y el pensamiento son dos maneras de ser y la concordancia entre ellos está garantizada por el hecho de que el ser es, siempre, uno: Dios, la sustancia. Lessing consideró que Mendelssohn no había sido fiel a la doctrina de los atributos tal como aparece en la *Ética*. "Creo que, al momento de escribirlo, usted era un poco sofista", le reprocha.[39]

Mendelssohn respondió a estas críticas en una carta, defendiendo cada uno de los argumentos que había dado casi diez años antes.[40] Su respuesta pone en evidencia no sólo que su comprensión de Spinoza no había evolucionado sino, además, que no lograba entender del todo la crítica de Lessing. Para él, si bien en Spinoza el cuerpo y el alma son efectivamente modificaciones de una única sustancia,

---

[38] Cf. Pätzold, "*Lessing und Spinoza...*", *op.cit.*, p. 331.

[39] Allison sostiene que la argumentación contenida en este fragmento pone en evidencia especialmente el contraste entre el modo en que ambos filósofos se enfrentan a las disputas en general. Mendelssohn intenta siempre lograr la reconciliación y mostrar que lo que en un principio parecía una disputa es en realidad sólo un desacuerdo verbal. Lessing, en cambio, tiende a mostrar que los acuerdos de palabra suelen cubrir desacuerdos conceptuales fundamentales, recurriendo a menudo a la ironía para mostrar la debilidad del argumento que pretende derribar (cf. Allison "*Lessing's Spinozistic Exercises*" en Bahr, Harris y Lyon (comps.), *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Wayne State University Press, Detroit, 1982, p. 226).

[40] La carta, de mayo de 1763, se encuentra en Lessing, *Werke*, *ed.cit.*, t. XIX, pp. 178-183. Mi traducción al castellano se encuentra incluída en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, pp. 105-111.

los atributos bajo los que éstos existen sí son diferentes, se conciben independientemente uno del otro y no pueden ser explicados uno por el otro. Sin embargo, todo lo que sucede en un atributo también sucede en el otro y, por lo tanto, existe una armonía entre ellos. Lo decisivo es, para Mendelssohn, que Spinoza acepta que movimiento y pensamiento son cosas diferentes y que no puede haber causalidad entre ambos, sino que el pensamiento se sigue del pensamiento y el movimiento se sigue del movimiento, y que las series causalmente conectadas de los pensamientos y de los movimientos se hallan siempre en armonía. Según él, ésta es la *esencia* de la doctrina de la armonía preestablecida y se encuentra en Spinoza.

No interesa, sostiene, cómo demuestra cada uno esta armonía, no importa en qué contexto sistemático se encuentra. Según la lectura de Mendelssohn, Leibniz y Spinoza comparten una idea: que existe una armonía perfecta entre las cosas físicas y las entidades anímicas. La tesis de su primera obra filosófica no se ha modificado. Su defensa implica, asimismo, que Mendelssohn estaba realmente convencido de que Spinoza había sido el forjador de la doctrina de la armonía preestablecida y que no había utilizado esta tesis meramente como una estrategia. Sin embargo, no pudo haber pasado para él desapercibido que, respecto del problema de la relación entre el alma y el cuerpo, su amigo había llegado a la conclusión de que el paralelismo spinoziano era la mejor explicación.

Ese mismo año, 1763, Mendelssohn logró su consagración filosófica al ganar el primer premio en el concurso de ensayos de la Academia Real. El tema propuesto había sido el problema de si las verdades metafísicas en general y los primeros principios de la teología natural y de la moral en particular eran susceptibles de la misma evidencia que las verdades matemáticas o, si no lo eran, a qué tipo de evidencia podían aspirar. En su ensayo titulado *Tratado sobre la evidencia en las ciencias*, Mendelssohn afirma que la matemática y la metafísica comparten un mismo método y que la evidencia es posible en ambas ciencias.[41] Sin embargo, admite que existe una gran di-

[41] Moses Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, Haude & Spener, Berlin, 1764 (en JubA 2). El método consiste en el análisis de los conceptos con el fin de hacer explícito y claro lo que en ellos se encuentra implícito y confuso. En este sentido, sigue estrictamente a Wolff y compara el

ferencia entre ellas, que hace que la evidencia en metafísica sea más difícil de conquistar. Mientras que las matemáticas permanecen en el ámbito del análisis de los conceptos y les basta con encontrar las conexiones entre ellos, la metafísica no puede quedarse únicamente en el plano de lo posible sino que debe preocuparse también por la existencia efectiva de los objetos que sus conceptos representan.

Mendelssohn se basa, en este ensayo, en la distinción leibniziana entre lo posible y lo real. De acuerdo con Leibniz, la diferencia entre los infinitos mundos posibles que existen en la mente de Dios y el mundo que posee una existencia efectiva reside en una cualidad que Dios le concede al momento de actualizarlo.[42] En esta misma línea, Wolff define lo posible como aquello que no implica contradicción y la realidad como el complemento de la posibilidad: "para que algo sea, tiene que añadirse a la posibilidad algo más, por cuyo medio lo posible recibe su plenificación. Y tal plenificación de lo posible es justamente eso que llamamos realidad efectiva (*Würklichkeit*)".[43] Baumgarten, por su parte, afirma que la realidad efectiva de una cosa consiste en su determinación completa, de modo que actualizar algo equivale a proveer a la cosa de ciertas determinaciones que, en tanto posible, no posee. En su ensayo premiado, Mendelssohn adopta explícitamente la posición de Baumgarten. Según él, lo

---

análisis de un concepto con el uso de una lupa, que vuelve visible lo que antes no lograba percibirse (véase Beck, *op.cit.*, p. 332).

[42] Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*] IV, cap 1 en Gerhardt V, p. 339.

[43] Cf. Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del ser humano, así como sobre todas las cosas en general* [*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*], Halle, 1720, § 14. Sin embargo, Wolff no cree que esta plenificación provenga más que del todo. Únicamente cuando algunas de sus determinaciones permanecen desconocidas se dice que algo es posible. Así, como lo explica Duque, la cosa no *salta* de la posibilidad a la existencia sino que su existencia es la posibilidad enteramente determinada, en el contexto de un plexo significativo universal. No hay, pues, un salto lógico entre una y otra. Según Wolff, en Dios no hay distinción entre lo posible y lo real. "Los pietistas tuvieron buen olfato en perseguir a Wolff", concluye Duque (F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 35), señalando lo cercano que se halla al panteísmo. Wolff, así entendido, habría rellenado el hiato que Leibniz había abierto entre las verdades de razón, fundadas en el principio de no contradicción, y las verdades de hecho, fundadas en el principio de razón suficiente. Tal vez quepa aquí preguntarse si Lessing no habrá comprendido a Wolff mejor que Mendelssohn.

posible se distingue de lo efectivamente real por carecer de ciertas determinaciones, que sí se encuentran en éste. Así, Mendelssohn puede utilizar este principio para desarrollar la prueba ontológica de la existencia de Dios, el ser más perfecto, que no carece de ninguna determinación y, por lo tanto, existe necesariamente.

Es contra esta concepción de la diferencia entre lo posible y lo efectivamente real, que Lessing redacta un segundo fragmento, también dirigido a Mendelssohn. Sin nombrar a Spinoza, Lessing parece aceptar la distinción leibniziana para mostrar que ni en la versión de Wolff ni en la de Baumgarten es posible mantener la doble existencia. Contra ellos, defiende una ontología monista, anticipada ya en *El cristianismo de la razón*. Evidentemente, Lessing tampoco acepta ya la segunda tesis defendida por Mendelssohn en los *Diálogos filosóficos*.

El fragmento se titula "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios"[44] y comienza con una tesis radical, que sitúa a Lessing en el camino de Spinoza: "Pueden explicarme como se quiera la realidad de las cosas fuera de Dios, pero tengo que confesar que no puedo comprenderla".[45] Contra Mendelssohn, Lessing sostiene que es imposible, sin caer en absurdos, demostrar que el mundo posee una existencia como algo exterior a la mente del Ser supremo. Con Spinoza, afirma que todo existe en Dios. "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse", dice la proposición 15 de la primera parte de la *Ética*.

Su argumentación se basa en la naturaleza omnisciente del entendimiento divino y puede ser considerada como la aplicación de la navaja de Occam.[46] Lessing examina la noción de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), definida por Wolff como el complemento de la posibilidad y se pregunta si existe en la mente de Dios una idea de ese complemento. Responde que sería absurdo negar que Dios posea esa idea y que, por lo tanto, se debe admitir que en Dios se da el

---

[44] "*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*" en Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, pp. 515-517. Mi traducción al castellano se encuentra incluída en Mendelssohn / Lessing, *Debate sobre Spinoza…*, *op.cit.*.

[45] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 515; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 99.

[46] Cf. Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, p. 228.

concepto de ese complemento. En efecto, se acepta que Dios posee una idea completa y perfecta de todo lo que existe realmente. Por lo tanto, no puede haber nada en la cosa real que no esté incluido en esa idea. La idea de la cosa que existe en la mente divina y la cosa realmente existente no pueden diferir en nada y deben ser idénticas. "Así, en Él mismo son reales todas las cosas",[47] concluye.

Definir la realidad de una cosa como un complemento, como la adición de cierta determinación o de alguna propiedad al concepto de la cosa, se revela como absurdo. Lessing afirma que es imposible e innecesario trazar una distinción entre dos entidades que deben ser absolutamente iguales, esto es, la cosa existente y su concepto, completo y perfecto, en la mente del creador. Así, ataca el punto débil de la ontología wolffiana que también sería rechazado por Kant.[48] Pero esta crítica a la noción de realidad como una propiedad que se le añade a la esencia de la cosa posible, que obliga a Kant a redefinir el concepto de lo real, conduce a Lessing a la afirmación de que, así definida, la realidad de una cosa no difiere de su posibilidad. La duplicación de las entidades es innecesaria. Lessing propone así una metafísica monista según la cual las ideas que Dios tiene del mundo, lo 'posible', son el mundo real, efectivamente existente.

Esto es del todo coherente con la tesis presentada en *El cristianismo de la razón*, en donde el mundo infinitamente múltiple no era más que el producto inmanente de la actividad de Dios de contemplarse a sí mismo. La conclusión es idéntica: no hay un *afuera* de la mente de Dios, existir consiste en ser pensado por el Ser supremo. Lessing aniquila así no sólo la noción de posibilidad sino la idea de una creación fundada en un decreto divino. Nuevamente apartándose de Leibniz e inclinándose hacia el spinozismo, este fragmento

---

47 "Suele entenderse esta realidad como el complemento de la posibilidad; pero yo me pregunto: ¿existe en Dios una idea de este complemento de la posibilidad o no? ¿Quién podrá sostener esto último? Pero, si se afirma que Él posee ese concepto, entonces la cosa misma está en él, y por lo tanto todas las cosas son reales en Él mismo" (Lessing *Werke*, *op.cit.*, t. VIII p. 515; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/ Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, pp. 99-100).

48 Véase Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknoch, Riga, 1787 (segunda edición). Cito esta obra como es habitual: KrV, haciendo referencia a la edición A o B y consignando la página. Véase también su obra *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kanter, Königsberg, 1762 en AK II, pp. 65-163).

de 1763 propone un monismo ontológico de sesgo idealista en el que reina la inmanencia.

Lessing parece anticipar, hacia el final del fragmento, una posible objeción a su postura y apresura una respuesta:

> Creo que cuando los filósofos afirman que una cosa tiene realidad fuera de Dios, esto no significa sino que esa cosa es distinta de Dios y que su realidad se explica de una manera diferente a cómo se explica la realidad necesaria de Dios. Pero si únicamente quieren decir esto, ¿por qué no aceptar que los conceptos que Dios posee de las cosas reales, son las cosas reales mismas? Incluso así, siendo las cosas reales en Él, ellas se distinguen suficientemente de Dios y su realidad no se vuelve por ello menos necesaria, pues ellas son reales en Él.[49]

La objeción a la que Lessing responde no es sino la crítica que Bayle le había hecho a Spinoza: su Dios sería el sujeto de todos los predicados, el actor de todas las acciones. Lessing no acepta este reproche. El hecho de afirmar la existencia real del mundo en la mente de Dios no significa, para él, admitir la total identidad entre Dios y los objetos singulares del mundo. Este monismo lessinguiano parece reinterpretar la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata* en términos de la mente de Dios y las ideas allí contenidas.[50] Dios es el fundamento ontológico del cual se siguen y en el cual existen las cosas múltiples y finitas. La identidad de su entendimiento con su voluntad y su acción, tal como estaba planteada en *El cristianismo de la razón* es lo que desemboca en la anti-leibniziana identidad entre el mundo posible y el mundo efectivamente existente.

Sin embargo, Lessing afirma que sus premisas ontológicas no conducen a la aniquilación de lo contingente. "Lo que es contingente fuera de Dios, será también contingente en Dios o Dios debería carecer del concepto de lo contingente fuera de Él."[51] En Dios hay

---

[49] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 516; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 101.

[50] Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p.71; cf. Pätzold, "*Lessing und Spinoza...*", *op.cit.*, pp.324-325.

[51] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 516; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing,

ideas de cosas contingentes que, por existir en la mente divina, son reales y realmente contingentes. Dado que Spinoza niega de modo terminante la categoría de lo contingente, que remite a una carencia de conocimiento, la mayoría de los intérpretes han visto en este punto un desacuerdo entre ambos. Sin embargo, tanto Bell como Allison indican que esto no es así. Bell sostiene que Lessing adopta, en este pasaje del fragmento, el vocabulario leibniziano y que eso conduce a un equívoco. En realidad, Lessing estaría criticando la postura wolffiana al mostrar que lo que es contingente fuera de Dios –las cosas que existen en razón del decreto divino basado en el principio de lo mejor– también deberían serlo en Dios, es decir, las ideas de esas cosas contingentes también deberían ser ellas mismas contingentes. Si se acepta la identificación del entendimiento y la voluntad divinas, el mundo debe ser, como en Spinoza, necesario. Aunque no posea la misma necesidad ontológica que Dios, pues no existe en virtud de su propia esencia, es no obstante el resultado de un proceso causal que *no podría* haber sucedido de otra manera. Si Lessing entiende que el mundo es contingente porque existe en Dios y no depende de sí mismo para existir, esto no lo apartaría, en realidad, más que terminológicamente de Spinoza.[52] En esta misma línea, Allison señala que Lessing está hablando de una contingencia en un sentido compartido por Spinoza y Leibniz, pues remite a que las cosas singulares existen de modo dependiente y no en sí mismas, como sí lo hace Dios.[53] Además, Allison indica que, estrictamente, ninguno de los dos podría aceptar que la categoría de contingencia se aplique a lo que existe en la mente divina, pues, en sentido leibniziano, lo contingente depende del acto libre de la voluntad de Dios, que se distingue de su entendimiento aunque actúa sobre sus ideas. Pätzold añade que la ironía con que concluye el fragmento pone en evidencia que la defensa de la contingencia por parte de Lessing no intenta ser convincente: "Vosotros, que os sentís obligados a atribuir a Dios ideas de cosas contingentes, ¿no habéis pensado que las ideas de cosas contingentes son ideas contingentes?".[54]

Debate sobre Spinoza..., *op.cit.*, p. 101.

[52] Bell, *op.cit.*, p. 37.

[53] Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, p. 230.

[54] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII p. 516; trad. cast.: Solé en Mendelssohn/Lessing, *Debate sobre Spinoza...*, *op.cit.*, p. 102.

Lessing parte, pues, de un concepto aparentemente ortodoxo de Dios, como el ser en el que se dan todas las perfecciones, y llega a una posición estrictamente monista, en la que el mundo es un producto necesario que existe en Dios. La consecuencia es la negación de la noción de creación y de la trascendencia del Dios creador respecto del universo de seres finitos. El alejamiento de Lessing de la filosofía leibniziana y su acercamiento a una cosmovisión spinozista es evidente en estos fragmentos. Su quiebre con la ortodoxia cristiana queda así confirmado, anticipando lo que, algunos años más tarde, confesó a Jacobi acerca de su *disgusto* frente los conceptos ortodoxos de la divinidad.

Así pues, por un lado, el estudio de la doctrina spinoziana llevó a Lessing a oponerse a las dos tesis interpretativas de Mendelssohn, con las que éste había querido salvar a Spinoza mediante un acercamiento a Leibniz. Pero además, este estudio parece haberlo conducido a un alejamiento respecto de ciertos principios de la filosofía leibniz-wolffiana y a una profundización de su punto de vista monista y determinista expuesto años atrás en *El cristianismo de la razón*. Si Mendelssohn había hecho de Spinoza un antecesor de Leibniz, que se había detenido a medio camino, afirmando únicamente la existencia del mundo en tanto posible en la mente de Dios, Lessing no estaba tan seguro de que el sistema leibniziano fuera efectivamente una superación del de Spinoza.

Mendelssohn había intentado la *leibnización* de Spinoza, para rescatarlo de una historia de calumnias y maldiciones y para mostrar, finalmente, que era posible ser un judío comprometido con su religión y ser también un filósofo comprometido con la razón y la búsqueda de la verdad. Lessing, que comprendió mejor el esquema ontológico de Spinoza, hizo lo contrario. Anulada la diferencia entre lo posible y lo real, adhirió a un monismo determinista en el cual el mundo efectivo es el único posible y no posee un ser más allá de la mente divina. Así pues, Lessing prefirió hacer de Leibniz un spinozista.

De este modo Lessing se opuso también a la valoración que Mendelssohn había hecho del Filósofo maldito pues, para él, Spinoza no era simplemente un eslabón necesario en la historia de la filosofía que había permitido el surgimiento de Leibniz. Tampoco

era reducible a términos leibnizianos. Spinoza parece ser considerado por él como el autor de un sistema que por sí mismo y en sí mismo era filosóficamente válido e incluso, en ciertos aspectos, se encontraba más cercano a la verdad que el del aclamado Leibniz.

3. ¿Lessing spinozista?

No cabe duda de que estos fragmentos no son suficientes para sostener que Lessing fue un spinozista, tal como Jacobi aseguró algunos años más tarde. Lessing no adoptó su filosofía de modo sistemático ni hizo referencia explícita a Spinoza en ninguna de sus obras posteriores. Pero, aun aceptando esto, es imposible negar que tanto en *El cristianismo de la razón*, como en los fragmentos de 1763 que acabamos de analizar, Lessing se revela como un verdadero *panteísta*. La coincidencia con el punto de vista spinoziano es, en este sentido, indiscutible. Ambos niegan la trascendencia de Dios respecto del mundo. El universo existe en Dios y no puede ser separado de Él. Ambos reconocen, sin embargo, la prioridad ontológica de la divinidad, de la que los seres singulares dependen para existir.[55] De modo que, como se señaló, Lessing se inclina por una interpretación idealista del panteísmo, que hace de la existencia del universo algo dependiente del entendimiento divino.

Es difícil decidir si esta toma de posición obedece a una influencia efectiva de Spinoza sobre el desarrollo de su pensamiento. Los estudiosos discuten aún acerca de esto. Mendelssohn y muchos de sus intérpretes posteriores se esforzaron por matizar cualquier conexión entre las ideas de Lessing y las de Spinoza, llegando a negar la relevancia de su influencia.[56] Otros, en cambio, como Martin

---

[55] Eric Schmidt ha preferido denominar esta posición de Lessing con el término acuñado por Krause, "*panentheismus*" (cf. Schmidt 1899 vol. II p. 511). Pätzold, sin embargo, sostiene que no hay realmente diferencia entre llamarlo de un modo u otro, ya que, estrictamente, el panteísmo no implica la absoluta identidad entre Dios y las criaturas (cf. Pätzold, "*Lessing und Spinoza...*", *op.cit.*, p. 329). Se trata del mismo problema terminológico que se da en referencia a Spinoza.

[56] Martin Bollacher muestra que la mayoría de los estudios clásicos sobre Lessing, como los de Stockum, Mann, Thielicke, Schneider y Guthke, intentan desestimar la importancia de los dos textos que acabamos de analizar, aduciendo el tono irónico y el carácter fragmentario e inconcluso (cf. Bolacher, *op.cit.*, pp. 302 y ss.).

Bollacher, afirman que el estudio de Spinoza por parte de Lessing durante los años en Breslau no fue meramente experimental y representó un momento de reflexión crítica y de análisis de las diferentes posturas filosóficas a las que se enfrentaba. Como queda claro a partir de sus escritos, Lessing jamás abandonó por completo a Leibniz; pero ciertamente puede sospecharse que Spinoza lo condujo a liberarse de algunos de sus principios y a reemplazarlos por otros. Sin embargo, dado que ya en *El cristianismo de la razón*, previamente al estudio sistemático de Spinoza, Lessing parecía haber adoptado una posición monista, es sensato sostener con Allison que tanto el rechazo de la trascendencia como la adopción de un punto de vista determinista –ambas tesis presentes en el diálogo con Jacobi– son más bien la base para su aprecio de Spinoza que una consecuencia de su estudio.[57]

Pero la conexión entre Lessing y Spinoza no se agota en el hecho de que ambos hayan adherido a alguna forma de panteísmo por haber sostenido una doctrina de la inmanencia y una metafísica monista. La presencia de ciertas ideas spinozianas en sus textos teológicos hace pensar que el *Tratado teológico político* pudo haber sido, para este ilustrado alemán, una fuente de inspiración en su lucha contra la ortodoxia y el clericalismo.[58] Goetschel llega a sostener, incluso, que el desarrollo de los escritos de Lessing que desemboca en la redacción de sus obras de madurez, mientras está a cargo de la biblioteca de Wolfenbüttel, puede ser descrito como el despliegue y la recepción productiva de Spinoza, que lleva a cabo las consecuencias de los argumentos contenidos en el *Tratado teológico político.*[59]

Luego de la polémica motivada por la publicación por parte de Lessing de los *Fragmentos de un desconocido*, de Hermann Reimarus, el bibliotecario desarrolla una nueva posición respecto de la religión, la revelación y la historia, enfrentándose tanto a la ortodoxia luterana como a la corriente denominada Neología y también al

---

[57] Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 78.

[58] Para un desarrollo más profundo de este punto, véase mi artículo "El spinozismo secreto de Lessing. Afinidades y coincidencias entre el *filósofo maldito* y el intachable ilustrado", *Revista Éndoxa*, Vol. 27, 2011.

[59] Cf. Goetschel, *op.cit.*, p. 197.

deísmo.[60] El resultado de este desarrollo y su posición madura respecto de la teología y la filosofía de la religión se encuentra sin duda plasmada en *La educación del género humano*, que Lessing publica como un texto anónimo, haciéndose pasar por su editor, en 1780.[61] La presencia de ideas spinozianas en este texto ha sido frecuentemente señalada y si bien ni siquiera esto permitiría afirmar que Lessing fue un crypto-spinozista, el hecho de encontrar estos elementos en su obra de madurez fue central para el ataque que, unos años más tarde, Jacobi emprendió contra la *Aufklärung*.[62]

La educación del género humano se construye sobre una asimilación del concepto de revelación con el de educación. "La educación es para el individuo, lo que la revelación es para el género humano",[63] establece el primer parágrafo de la obra. Ninguna de las dos ofrece al hombre nada que éste no hubiese podido descu-

---

[60] Allison señala que Lessing se encuentra, en este momento, insatisfecho con el naturalismo ingenuo que caracteriza al deísmo, que no lograba apreciar la importancia filosófica del cristianismo ni la necesidad de la conciencia religiosa. Sin embargo, su recuperación del cristianismo no es en clave ortodoxa. Su propósito es lograr encontrar el modo de valorar la importancia positiva del cristianismo, sin apartarse de la crítica a la revelación en sentido spinozista y deísta, que él aceptaba. El cristianismo ya no será, para Lessing, un mal necesario sino que logrará encontrar en él cierto bien. Lessing llega a la conclusión de que, independientemente de su fundación histórica, hay en el cristianismo una verdad interior. Contra los ortodoxos, Lessing argumenta que las Escrituras y los milagros sirvieron únicamente para comunicar esta verdad interior y que de ningún modo constituyen el fundamento de su verdad (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 82).

[61] G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlín, 1780. Los primeros 53 parágrafos ya habían aparecido en 1777, insertos en el apéndice del editor a los *Fragmente einer Unbekannte* [*Fragmentos de un desconocido*]. Sin embargo, para ese momento el texto estaba finalizado. Los 100 parágrafos que lo componen fueron nuevamente editados en 1780 y publicados anónimos por Lessing.

[62] Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 148; Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus...*, *op.cit.*, p. 104 y Goetschel, *op.cit.*, p. 219. Para un análisis exhaustivo de esta obra en el contexto de las polémicas religiosas y en relación con la ortodoxia cristiana, véase el capítulo que le dedica Timm en su clásico estudio *Dios y la libertad* (cf. Timm *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit.*I: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, pp. 80 y ss.).

[63] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 489.

brir en su propio interior con su sola inteligencia. Sin embargo, ambas cumplen una función crucial, al facilitar el acceso a ciertas verdades que los individuos quizás jamás habrían llegado a conocer o les habría sido muy trabajoso descubrir en un momento particular. El punto clave en esta simetría es la idea de la adaptación a las circunstancias particulares del destinatario. Así como el maestro sigue un orden en la educación de sus alumnos y se acomoda a sus capacidades, Dios ordena sus revelaciones según el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que la revelación se dirige. La coincidencia con la tesis central del *Tratado teológico político* es evidente. Al igual que Spinoza, Lessing decide considerar la palabra revelada, las Escrituras, como un producto que surge en un determinado momento histórico, que se ajusta tanto en forma como en contenido a un determinado grupo de hombres, en un contexto puntual.[64] Añadiendo a esta clave hermenéutica la idea de progreso, ausente en Spinoza, Lessing presenta la historia de la religión como un desarrollo necesario, en el que cada etapa corresponde a un estadio diferente del desarrollo de la capacidad intelectual y moral del género humano.

El primer momento coincide con la revelación de Dios al pueblo israelita. Dios se reveló a estos hombres como el Dios de sus padres. A diferencia de los dioses de otros pueblos, los israelitas comenzaron a considerar a su propio Dios como el más poderoso. Poco a poco, se acostumbraron a considerarlo como *único,* aunque no se tratara del verdadero concepto de unidad que se deriva de la noción de infinito. Este pueblo que Lessing caracteriza como rudo y torpe, incapaz de pensamiento abstracto, sólo era capaz de recibir la instrucción moral propia de la infancia: "la educación mediante premios y castigos sensoriales e inmediatos".[65] El entendimiento de estos hombres simples no podía aún concebir una vida después de la muerte y, por lo tanto, Dios debió darles una ley cuya inobservancia sería castigada con la infelicidad en la tierra. Esto permite explicar

[64] Allison señala una diferencia importante. Para Spinoza, la profecía se relaciona siempre con la imaginación y, por consiguiente, no posee relevancia filosófica. Lessing, en cambio, supone que cada revelación, históricamente condicionada, posee una verdad parcial (cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 149).
[65] Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 492.

por qué el Antiguo Testamento carece de la doctrina de la inmortalidad del alma.[66] Como un buen pedagogo, Dios prefirió brindar una enseñanza sólida y no apresurarse en la educación de su pueblo elegido. Por eso el Antiguo Testamento está repleto de alegorías y fábulas. Pero, indica Lessing, un buen pedagogo sabe, también, que cada libro sirve sólo para cierta edad y que es perjudicial para el niño permanecer en estas enseñanzas básicas más tiempo del indicado.

El contacto con los persas y con otras naciones, y la madurez alcanzada por la parte del género humano que había recibido la revelación divina, prepararon al pueblo israelita para adoptar una nueva noción de la divinidad así como motivaciones morales más elevadas. "El niño deviene muchacho. Golosinas y juguetes ceden ante el incipiente deseo de ser tan libre, tan estimado, tan feliz como parecen serlo sus hermanos mayores".[67] El género humano necesitaba de un nuevo pedagogo y Cristo vino a cumplir esa función. Él enseñó, por primera vez, la inmortalidad del alma y, de acuerdo con esta nueva verdad, exigió una mayor pureza de corazón. Sus discípulos difundieron esta doctrina entre diversos pueblos y el Nuevo Testamento se transformó en el segundo libro elemental para el género humano.[68]

Ahora bien, Lessing sostiene que así como el Antiguo Testamento enseña la doctrina de la unidad de Dios como una verdad revelada, el Nuevo Testamento enseña de ese mismo modo la doctrina de la inmortalidad del alma. Pero, así como la razón humana logró conocer la unidad de Dios y pudo prescindir de las enseñanzas del libro, poco a poco los hombres aceptarán la inmortalidad del alma como un resultado de razonamientos humanos. Lessing se esfuerza por mostrar que esta tendencia a la especulación no implica un peligro para el orden, ni político ni religioso:

No es cierto que las especulaciones acerca de estas cosas alguna

[66] Como indica Allison, Lessing parece un eco de Spinoza al afirmar: "Moisés fue efectivamente enviado por Dios, aunque la sanción de sus leyes únicamente se refirió a esta vida. Pues ¿por qué ir más lejos? Él fue enviado únicamente al pueblo israelita, al pueblo israelita de aquel entonces y su misión se adecuó a los conocimientos, las habilidades, las inclinaciones de este antiguo pueblo israelita." (*Idem.*, p. 494). Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 150.

[67] *Idem.*, p. 502.

[68] Cf. *idem.*, p. 503.

> vez hayan causado desgracias ni que hayan sido perjudiciales para la sociedad civil. No debe hacerse este reproche a las especulaciones sino al sinsentido, a la tiranía de impedir estas especulaciones y a los hombres, que teniendo sus propias especulaciones para hacer, no se las permitían a sí mismos.[69]

Resuenan en estas palabras las que Spinoza incluyó como subtítulo programático de su *Tratado teológico político* y que constituye su tesis principal: "(…) la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad". Limitar a la razón y poner trabas al desarrollo de sus especulaciones era para Spinoza y lo es también para Lessing, el verdadero peligro para el orden político y moral. Al igual que Spinoza, Lessing conecta el reclamo de *libertas filosofandi* con el proyecto de una ilustración sin trabas ni obstáculos. El § 80 de la *Educación del género humano* lo explicita:

> En efecto, dado que el interés rige al corazón humano, querer emplear el entendimiento únicamente para aquello que concierne a nuestras necesidades corporales sería más bien opacarlo que afilarlo. Él necesita aplicarse por completo a objetos espirituales, si es que ha de conquistar *su completa ilustración* y alcanzar aquella pureza del corazón que nos vuelve capaces de amar la virtud por sí misma.[70]

El entendimiento humano no debe permanecer ocupado en el cálculo de los beneficios y perjuicios inmediatos para el cuerpo, sino que debe desarrollarse al máximo y aplicarse a la investigación de los objetos más elevados, objetos espirituales. La consecuencia de esa *completa ilustración* del ser humano será la conquista de su autonomía moral. La descripción de este ideal teórico-práctico, tal como aparece en el parágrafo citado, nuevamente remite al proyecto ético de Spinoza, en el que alcanzar el tercer género de conocimiento –la intuición intelectual de la esencia divina y de todo lo que se sigue de ella– coincide con la conquista de la libertad, la vida virtuosa y

[69] *Idem.*, p. 507.
[70] *Idem.*, p. 507. Subrayado mío.

la felicidad. Estos bienes han de ser buscados por sí mismos y no como medios para obtener otros: "La felicidad no es un premio que se da a la virtud sino que es la virtud misma", dice la proposición final de la *Ética*.[71]

Lessing y Spinoza coinciden, pues, en su concepción del ideal al que tiende el género humano: sabiduría teórica, perfección moral y máxima felicidad. La Ilustración no es para Lessing, un mero proyecto teórico, de ampliación del conocimiento, sino que conduce necesariamente a la libertad y permite dejar atrás los caprichos de la niñez y los errores de la juventud. Deja atrás, también, la necesidad de la revelación, la ayuda de los maestros.

En efecto, si el judaísmo representa la niñez y el cristianismo la adolescencia del género humano, este tercer estadio, aún no conquistado, es comparable a la adultez. La realización de la virtud individual, que coincide con el momento de la plena ilustración de ese individuo, coincide también con el momento de plenificación de un proceso histórico que involucra a todo el género humano. Lessing está convencido de que este momento llegará. "La educación tiene su *meta*, tanto en el género como en el individuo",[72] escribe. En el tiempo del cumplimiento de esa meta, el individuo ya no actuará en función de la honra y el bienestar futuro, no atenderá a la promesa de premios y castigos, sino que "hará el bien porque es el bien".[73]

La ilustración del género humano conduce, pues, a una posición anti-teleológica, que denuncia la inmadurez y el error de legitimar el presente en vistas a un tiempo por venir. Al igual que en Spinoza, el hombre virtuoso, el sabio, no espera ni teme, sino que actúa según la virtud motivado por la misma virtud y encuentra en ella misma su satisfacción. Como indica Goetschel, Lessing sostiene que el momento de cumplimiento de este tercer estadio será un tiempo en el que los hombres sepan que ese cumplimiento siempre sucede en el presente.[74] Es, pues, una noción compartida de cuál es el destino del género humano –pero no en razón de misteriosas causas finales sino en virtud de su concepción de la naturaleza humana misma– lo que conduce tanto a Spinoza como a Lessing a confiar en que la razón

71 E V, prop. 42.

72 Lessing, *Werke*, *op.cit.*, t. VIII, p. 507.

73 *Idem.*, p. 508.

74 Cf. Goetschel, *op.cit.*, p. 229.

es el medio para conquistar la autonomía moral que aniquila la dependencia de lo que, por futuro e incierto, no depende de nosotros.

Ahora bien, tanto en el judaísmo como en el cristianismo la concepción moral implicaba y dependía de una manera de concebir a Dios. Si el pueblo judío lo consideró primero como el dios de los padres y luego como el más poderoso y el cristianismo, como el más bueno y más sabio, este tercer estadio del desarrollo del género humano debe implicar, además de una nueva moral, una nueva y más adecuada manera de concebir a Dios. La ilustración completa del género humano implica, explícitamente, la autonomía. Sin embargo, no encontramos la noción de Dios que fundamentaría esa actitud práctica de hacer el bien porque es el bien. Esta ausencia se basa, según Allison, en *el spinozismo de Lessing.*[75] El progreso madurativo del género humano lo conduce a atribuir, en cada etapa, una noción más perfecta de *unidad* al concepto de Dios. Este concepto último de Dios será, podemos sospecharlo, el de la máxima unidad en la que se encuentran Dios y el mundo. Esta tesis monista es lo que muchos lectores y estudiosos han visto esbozada en el polémico § 73.

Más extenso que los demás, con un tono más argumentativo, este parágrafo presenta una clara continuidad con *El cristianismo de la razón* y los fragmentos del período de Breslau. Lessing vuelve aquí al problema de la interpretación de la Trinidad y utiliza esta discusión para examinar las implicancias de una filosofía de la trascendencia, como la de Leibniz, frente a una filosofía de la inmanencia, como la de Spinoza. No sorprenderá que este examen conduzca a Lessing a preferir la segunda, pues la primera se le presenta, también en esta obra de madurez, como irremediablemente paradójica, casi absurda. El §73 dice:

> Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad. ¿Qué pasaría si esta doctrina condujera al entendimiento humano, luego de innumerables extravíos en todas direcciones, a reconocer que Dios no puede ser *uno* en el sentido en que las cosas finitas son *unas* y que su unidad debe ser una unidad trascendental, la cual no excluye un tipo de pluralidad? ¿No debería Dios poseer, al menos,

[75] Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 160.

> la más completa representación de sí mismo? Esto es, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo. Pero, ¿se encontraría en ella todo lo que hay en Dios mismo, si de su *realidad necesaria*, así como de sus restantes propiedades, no hubiera más que una representación, una mera posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes propiedades, pero ¿agota también la de su realidad necesaria? Me parece que no. Por lo tanto, o bien Dios no posee una representación completa de sí mismo o esta representación completa es tan necesariamente real como lo es él mismo, etc. De hecho, la imagen de mí mismo en el espejo no es más que una representación vacía de mí, pues únicamente tiene de mí lo que dejan en su superficie los rayos de luz. Pero si esa imagen tuviera *todo* lo que yo tengo, todo sin excepción, ¿sería aún una representación vacía o sería, más bien, una verdadera duplicación de mí mismo? Si pienso que reconozco en Dios una duplicación semejante, tal vez sólo me equivoco porque mis conceptos están sujetos al lenguaje. Tanto permanece sin embargo siempre inefable, que aquellos que pretenden difundir una idea tal, difícilmente hubieran logrado expresarse de manera más comprensible y adecuada que a través de la apelación a un *Hijo*, que Dios engendra desde la eternidad.[76]

La idea de que el mundo exista en la mente de Dios y, además, fuera de ella como una realidad efectiva, conduce a la paradoja de sostener la duplicación de algo que, en realidad, no puede sino ser una sola cosa. La metáfora del espejo –que Lessing ya había utilizado para mostrar la superioridad del paralelismo spinoziano en el que mente y cuerpo son una sola cosa, frente a la "innecesaria duplicación" lessinguiana implícita en la hipótesis de la armonía preestablecida– permite comprender claramente esta crítica. Dios y el concepto completo y perfecto que Él tiene de sí mismo no se distinguen realmente. Su interpretación de la trinidad, que en *El cristianismo de la razón* había remitido al intento de interpretar racionalmente el dogma cristiano, es ahora una pura alegoría. Propiamente, ya no hay Hijo. La armonía entre Dios y el Hijo, que en aquel fragmento se había identificado con el Espíritu Santo, una

[76] Lessing, *Werke*, *ed.cit.*, t. VIII, pp. 505-6.

armonía tan perfecta que sólo se compara a la que una cosa tiene consigo misma, se revela ahora como imposible: si lo que se armoniza es una cosa consigo misma, entonces sólo hay *una* cosa. Dios es uno y la inmanencia es la única posición coherente. La inefabilidad de este concepto es, según Lessing, lo que condujo a tantos al error de la duplicación.

Esta filosofía de la inmanencia es el marco conceptual en el que la noción lessinguiana de *revelación* se somete a una transformación que la evidencia como totalmente diferente de la noción tradicional.[77] Tradicionalmente, esta noción implicaría la trascendencia de Dios respecto del mundo en el que sucede esa revelación. Al igual que el maestro, Dios se distingue de su alumno y transmite un conocimiento. Pero el tercer estadio, fin del camino, muestra que el verdadero maestro es interior a cada uno: ya no hay corte ontológico entre maestro, doctrina transmitida y alumno; tampoco entre Dios, la revelación y el hombre que la recibe.

Es precisamente en este parágrafo, que Friedrich Heinrich Jacobi encontraría algunos años más tarde una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing. “Me gustaría saber, si alguien puede explicar este pasaje de otro modo, que no sea según ideas spinozianas. Teniendo en cuenta a Spinoza, en cambio, esto se vuelve muy sencillo”[78], dirá en la primera de sus cartas a Mendelssohn, del 4 de noviembre 1783.

Al igual que Jacobi, muchos otros vieron esta coincidencia. Entre los especialistas, Allison ve, en la noción de Dios no desarrollada por Lessing, propia del tercer estadio, a un Dios compatible con el spinoziano. También Timm sostiene que el §73 expone el concepto expresado en la frase Εν εγω και παντα (uno soy yo y todo), un lema que Lessing mismo adoptó y que, según este autor, fue desde el comienzo el interés de sus esfuerzos intelectuales.[79] En efecto, desde la década de 1750, Lessing se había esforzado por comprender la síntesis entre la unidad y la multiplicidad. Lo había discutido con Mendelssohn y lo discutiría aún con su huésped Jacobi. Su respues-

---

[77] Cf. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, *op.cit.*, p. 134.

[78] JW IV.1, p. 82.

[79] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 120. Además, Timm sostiene que este lema expresa “la fórmula programática más pretensiosa del pensamiento europeo” (*Idem.*, p. 15).

ta fue similar a la de Spinoza: el universo de la multiplicidad es *en* Dios. Lo múltiple es uno con lo uno y, en medio de todo ello, antes de la cópula "y", aparece el *yo*, fundamento de una filosofía de la subjetividad: *uno soy yo y el todo*.

La relación entre Lessing y Spinoza es, pues, comprobable a partir de sus textos, aunque no pueda determinarse con total precisión en qué medida sus posiciones son el resultado de la influencia de la doctrina spinoziana o si se trata simplemente de una coincidencia. Lo cierto es que el esquema ontológico que algunos han preferido denominar mediante el término krausiano *panentheismus*, distinguiéndolo así del simple panteísmo que implicaría una identidad absoluta entre Dios y el mundo, aleja a Lessing del universo dualista de Leibniz y lo acerca al sistema spinoziano, en el que todo existe en y por un Dios que actúa según leyes necesarias. Esta peligrosa comunión debió ser sospechada por su amigo Mendelssohn. Pero fue Jacobi quien lo descubrió en el §73 de *La educación del género humano* y, en 1780, se dirigió a Wolfenbüttel con una hipótesis: Lessing era un spinozista. Su sorpresa debió ser grande cuando el mismo Lessing lo admitió abiertamente.

Gracias a la confesión que hizo a Jacobi en 1780, Lessing inauguró la discusión filosófica de finales del siglo XVIII acerca del spinozismo, anticipando incluso el entusiasmo que tanto Goethe como Herder experimentarían frente esta doctrina. Sus textos, a pesar de no nombrar a Spinoza ni ocuparse explícitamente de su doctrina, ya habían cuestionado ciertos puntos fundamentales de la ontología leibniz-wolffiana que servían para sostener la idea de un Dios teísta, trascendente y creador, así como de una moral fundamentada en la autoridad de una divinidad legisladora, provista ella misma de características morales.

"Lessing es el primero que ha limpiado la imagen de Spinoza de las desfiguraciones que experimentó en manos de sus enemigos teólogos y filósofos. Es el primero que ve la doctrina de Spinoza en su propio perfil y se entrega sin reservas a ella",[80] escribe Ernst Cassirer en *La filosofía de la Ilustración*. En efecto, el análisis anterior permite afirmar que a pesar de haber permanecido en muchos aspectos li-

---

[80] Cassirer, *op.cit.*, p. 215.

gado a la cosmovisión leibniziana, Lessing fue el verdadero inaugurador del *Spinozarenaissance* en Alemania a finales del siglo XVIII.

El hecho de que él, una de las personalidades más respetadas del ámbito intelectual de su época, se refiriera positivamente al Filósofo maldito, admitiendo incluso su acuerdo con él, permitió que muchos otros se acercaran a las obras de Spinoza despojados de los prejuicios que sus detractores habían impuesto y difundido desde hacía años. Esto es lo que los spinozistas *clandestinos* como Stosch, Lau y Edelmann no habían logrado por ser ellos mismos personajes sospechosos y polémicos. Una reivindicación del spinozismo por parte de Lessing debió haber escandalizado a sus contemporáneos por el lugar prominente que éste había ocupado en la escena cultural, pero a la vez funcionó como el anuncio de que el spinozismo podía ser considerado como una alternativa teórica válida. Lessing colaboró, pues, de un modo clave, en la modificación del contexto en el cual el spinozismo fue discutido y abrió la posibilidad a otros pensadores de adoptar algunos de sus puntos de vista.

Paradójicamente, la difusión de la confesión de Lessing a Jacobi con la publicación de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza…* en 1785, consiguió el resultado que Mendelssohn se había propuesto obtener con sus *Diálogos filosóficos*: rescatar a Spinoza de décadas de condena para otorgarle, por primera vez, el *status* filosófico necesario para que se transformara en objeto de una discusión seria, pública y profunda. Paradójicamente, también, esta recuperación de la filosofía spinoziana y la puesta en discusión de sus consecuencias e implicancias, fue el hecho que precipitó la decadencia del modelo filosófico que Mendelssohn representaba y defendía.

Capítulo VII

Jacobi y la Polémica del spinozismo

F. H. Jacobi puede ser considerado como la figura central de la recepción del spinozismo en Alemania. Sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn,* publicadas en 1785,[1] dieron a conocer la confesión de spinozismo por parte de Lessing y generaron un auténtico escándalo entre los intelectuales alemanes. Pero su actitud frente al spinozismo se revela como compleja. En efecto, Jacobi hizo un uso polémico de ella con el fin de denunciar las consecuencias inaceptables de las dos corrientes de pensamiento a las cuales se enfrentó: el *Sturm und Drang* liderado por Goethe y la Ilustración tal como Moses Mendelssohn y los berlineses la impulsaban.[2]

Al igual que muchos otros antes que él, Jacobi interpretó al spinozismo como una posición fatalista y ateísta, que aniquila la moral y la religión así como la posibilidad de fundamentar un orden político y social. Sin embargo, al mismo tiempo Jacobi sostuvo que Spinoza había sido el pensador más coherente de la historia de la filosofía, el único que se había atrevido a aceptar las verdaderas consecuencias a las que conducen los principios del racionalismo. La discusión impulsada por Jacobi en torno al spinozismo quedó, de este modo, explícitamente conectada con el problema de la legitimidad del proyecto de la Ilustración.

1. Doble frente de batalla

Fue la lectura del *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*, el ensayo de Mendelssohn premiado por la Academia de Berlín, lo que condujo al joven Friedrich Heinrich Jacobi al estudio

[1] F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785.

[2] Acerca de la figura de F. H. Jacobi en el contexto de la época y del interés recientemente acrecentado por su pensamiento, véase mi artículo "F. H. Jacobi contra la Revolución Francesa o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón" en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 8, 2009.

sistemático del pensamiento de Spinoza.[3] En 1763, año en que se conoció el resultado del concurso, Jacobi acababa de regresar a su Düsseldorf natal luego de permanecer dos años en Ginebra, donde había entrado en contacto con la nueva filosofía francesa, especialmente con las ideas de Voltaire, Diderot y Rousseau. Según lo relata en un pasaje autobiográfico, había esperado con ansiedad el resultado. Pero el ensayo de Mendelssohn fue para él una decepción. Allí se exponía y defendía la prueba ontológica de la existencia de Dios que Descartes había elaborado un siglo atrás y que a él siempre le había parecido subrepticia. El ensayo renovó esta antigua inquietud y Jacobi se decidió a estudiar el argumento desde sus principios con el objetivo de demostrar que era falaz. Recordó haber leído en Leibniz que "el spinozismo es el *cartesianismo exagerado*"[4] y tomó la determinación de volcarse al estudio de la doctrina de Spinoza.

Jacobi informa que por aquel entonces conocía ya los *Principios de la Filosofía de Descartes* y su apéndice, los *Pensamientos Metafísicos*. No poseía las *Obras póstumas* pero encontró la traducción de la *Ética* que Schmidt había publicado junto con la refutación de Wolff. El estudio de esa obra confirmó sus expectativas: "Allí me enfrenté con la prueba cartesiana en toda su claridad y comprendí para qué Dios valía y para qué Dios no valía en absoluto",[5] admite Jacobi. Su reflexión continúa y pone ya en evidencia cierta ambigüedad en su valoración de Spinoza como filósofo:

> Mi alegría fue interrumpida por la siguiente reflexión. Que la verdad parecía más bien huir de los hombres que salirles al encuentro y que aquellos de mayor ingenio frecuentemente eran los que más se apartaban de ella. Pues, qué puede ser más claro y más obvio, qué puede ser más evidente, que la verdad de esta proposición: el ser no es una propiedad sino que es aquello que sostiene todas las propiedades. Las propiedades son del ser, existen en el ser, son modificaciones y expresiones del mismo.[6]

---

3 Cf. JW II, pp. 186-7.

4 *Idem.*, p. 187.

5 *Idem.*, p. 188.

6 Este pasaje aparece en las pp. 19-80 de la primera edición del *David Hume*... de 1787. Luego es suprimido en la segunda edición.

Aparentemente, Jacobi recogió estas reflexiones en un breve tratado que mostró a algunos conocidos, partidarios de la filosofía wolffiana. Luego del rechazo de sus ideas por parte de éstos, no es extraño que Jacobi haya sentido tanto entusiasmo al leer en el volumen XVIII de las *Cartas sobre literatura moderna* una reseña poco elogiosa de un texto de Kant recientemente publicado, titulado *La única prueba posible de la existencia de Dios*.[7] Deseoso de leer el tratado completo, Jacobi lo encargó a la vez en dos librerías. El libro no lo defraudó.

Su estudio de Spinoza en busca de una refutación de la prueba ontológica defendida por Mendelssohn, condujo a Jacobi a la misma conclusión a la que Kant había arribado en su artículo: "La existencia no es ningún predicado o determinación de alguna cosa, sino que es la absoluta posición de una cosa".[8] Este es el punto de partida de todo el pensamiento de Jacobi. Según él, la tarea de la *verdadera* filosofía, que decide llamar no-filosofía (*Unphilosophie*), consiste en descubrir la existencia y, para ello, el único camino es el del *no-saber*, el de la *creencia* inmediata, el del saber sin mediaciones al que denomina revelación (*Offenbarung*).[9]

El interés de Jacobi por la filosofía de Spinoza no desapareció. En julio de 1774, doce años después de su primer contacto con la *Ética,* Jacobi recibió la visita de Goethe y la admiración compartida por Spinoza se transformó en el fundamento de la amistad que nació entre ellos.[10]

Para ese entonces, Jacobi había logrado introducirse en los círculos literarios y filosóficos de la época. Junto a su mujer, había transformado su casa de Pempelfort, en las afueras de Düsseldorf, en un centro de la cultura del momento, que recibía la visita de numerosas personalidades importantes de la literatura. Junto con

---

[7] Cf. *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, XVIII, pp. 69 y ss. Cf. Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kanter, Königsberg, 1762.

[8] AK II, p. 72.

[9] La posición de Jacobi sufre diferentes reformulaciones a lo largo de su vida y jamás encuentra una exposición sistemática. A lo largo de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*… Jacobi establece algunos de sus principios filosóficos. El término *Unphilosophie* aparece algunos años más tarde, en su *Carta a Fichte* de 1799 (cf. JW III, p. 9).

[10] Véase H. Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft,* Metzlersche und Poeschel, Stuttgart, 1965, pp. 37 y ss.

su hermano Georg, un precoz y renombrado poeta, se encontraba conectado a la *Empfindsamkeit*, movimiento literario liderado por Wieland, que había surgido estrechamente ligado a la Ilustración. Junto a Wieland, Jacobi fundó el periódico *Teutscher Merkur*, que se transformó en el medio de publicación de las producciones de los miembros de esta corriente y donde aparecieron sus primeras contribuciones literarias.

En 1774, Goethe acababa de publicar su *Werther*, que no sólo lo había transformado en el autor más leído de Alemania, sino que lo había puesto a la cabeza de un nuevo movimiento artístico y literario, crítico de las ideas de la Ilustración y de la *Empfindsamkeit*: el denominado *Sturm und Drang*. A pesar de sus diferencias, ambos coincidieron en el deseo de escapar de la prisión del intelecto discursivo, lógico, científico. Ambos habían tomado el camino del sentimiento, la intuición, el corazón, el instinto. Pero luego de varias conversaciones, descubrieron otra coincidencia significativa: su admiración compartida por Spinoza.[11] Tanto para Goethe como para Jacobi, Spinoza fue una de las principales influencias filosóficas y tal vez la principal fuente de inspiración para el desarrollo de sus posiciones propias. Fue también el tema que los mantendría vinculados entre sí hasta el final de sus vidas.

El encuentro con Goethe fue decisivo para Jacobi en varios sentidos. En primer lugar, motivado por su nueva amistad e influenciado por el espíritu del novedoso *Sturm und Drang*, Jacobi se decidió a abrazar su vocación literaria seriamente. En 1775 apareció su primera novela, *Extractos de los papeles de Eduard Allwill* y luego, en 1777, una segunda, titulada *Woldermar.* Se trata de dos novelas filosófico-psicológicas, en las que Jacobi se concentra principalmente en la construcción de los personajes y logra capturar en ellos el ideario de la *Empfindsamkeit* así como del *Sturm und Drang*, fundamentalmente, el problema de la ética subjetiva basada en los sentimientos y el culto de la amistad del primero, y la figura del *Genie* y la exaltación de las emociones individuales del segundo. Jacobi no

[11] Años más tarde, Jacobi escribió a Goethe: "Espero que en esta época no te olvides de la casa de Jabach, del castillo de Bensberg y de la glorieta, en la que me hablaste de un modo tan inolvidable sobre Spinoza... ¡Qué horas! ¡Qué días!" (Jacobi a Goehte, 28 de diciembre de 1812. Carta citada en Adolf Bach, *Goethes Rheinreise, mit Lavator und Basedow, im Sommer 1774*, Seldwyla, Zürich, 1923, p. 169, documento 93).

estaba dispuesto a aceptar los valores estéticos y morales de ninguno de los dos movimientos y, a través de sus personajes literarios, expresa sus críticas y pone en evidencia las contradicciones internas que él veía en ambos.

Goethe no simpatizó con la crítica y reaccionó de modo cruel. Frente a un grupo de personas, clavó un ejemplar de *Woldemar* en un árbol del parque Ettersburger, en las afueras de Weimar.[12] Esto significó una primera ruptura en la recientemente iniciada amistad con Jacobi. Pero si bien la burla de Goethe debe haber herido el orgullo de Jacobi, éste no pudo haberse sorprendido de la reacción del joven *Stürmer*. Las convicciones fundamentales de ambos parecían imposibles de armonizar.

Si bien no existen fuentes textuales que permitan reconstruir la discusión entre ellos acerca del spinozismo, creo que es factible sostener que la Polémica del spinozismo comenzó para Jacobi luego de su encuentro con Goethe y luego de cerciorarse de que el poeta y sus seguidores creían ver en aquel sistema el fundamento para la construcción de una nueva posición estética, ética y religiosa. La divinidad inmanente, la naturaleza divinizada de los *Stürmer* –que Jacobi conecta con el concepto spinoziano de Dios– se transformó, ya en 1774, en su principal enemigo. A partir de ese momento, Goethe y Spinoza conformaron, en la mente del joven Jacobi, una unidad indisociable y luchar contra uno significó luchar contra ambos.[13]

Pero *Woldemar* fue también objeto de elogio. El 18 de mayo de 1779 Lessing envió a Jacobi un ejemplar de su *Nathan el sabio* con una nota, en la que expresaba su deseo de retribuirle los momentos instructivos y llenos de sentimiento que le había proporcionado la lectura de su novela.[14] Jacobi respondió con una larga carta que, entre otras cosas, comunica su deseo de visitarlo en la primavera y le adelanta sus intenciones: "No puedo expresar cuánto anhelo que lleguen esos días; también porque desearía invocar en usted los

---

[12] Cf. Nicolai, *op.cit.*, pp. 140 y ss.

[13] Cf. Villacañas, "Una entrevista que transformó la cultura alemana" en F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J.L.Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995, pp. 5 y ss.

[14] Cf. H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Verlag von Reuther & Richard, Berlín, 1916, p. LX.

espíritus de algunos sabios que no me responden suficientemente, y hacerlos hablar."[15] Jacobi partió hacia Wolfenbüttel algunos meses más tarde, creyendo, según admite, que encontraría allí "una ayuda" contra Spinoza y Goethe. En efecto, fue la lectura del poema *Prometeo* del poeta de Weimar lo que desencadenó la conversación entre Jacobi y Lessing acerca del spinozismo.

2. El desarrollo de la polémica con Mendelssohn[16]

A principios del mes de julio de 1780 Jacobi arribó a Wolfenbüttel, donde se hospedó desde el día 5 hasta el 11. A la mañana siguiente de su llegada, conversó con Lessing acerca de Spinoza y, según lo relataría unos años más tarde en carta a Mendelssohn, éste le confesó su total acuerdo con el spinozismo. Jacobi continuó su viaje hacia Hamburgo, donde, por recomendación de Lessing, visitó a los hermanos Reimarus, Johann Albert y Elisabeth, hijos de Hermann Samuel Reimarus, autor de los polémicos *Fragmentos de un desconocido* editados por Lessing. Luego se dirigió a Wandsbeck, donde se entrevistó con Mathias Claudius, a quien había encomendado la educación de sus dos hijos, y visitó al poeta Klopstock. En el camino de retorno, probablemente el 10 de agosto, Jacobi volvió a encontrarse con Lessing en la ciudad de Braunschweig y al día siguiente visitaron juntos a Gleim en Halberstadt.[17] Se despidieron allí el 14 o 15, cordial y definitivamente. Cinco meses más tarde, Lessing murió.

---

[15] JW IV.1, p. 51.

[16] Dado que Jacobi profundiza y perfecciona su interpretación del spinozismo a lo largo del intercambio epistolar que mantiene con Mendelssohn, presentaré brevemente el desarrollo cronológico de la polémica y sus aspectos más relevantes. Para una exposición completa de los entretelones de la polémica, véase Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988.

[17] Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) fue un poeta alemán de poca originalidad, pero que jugó un papel importante en los círculos literarios de la época, por haber patrocinado y fomentado a los jóvenes literatos alemanes. Su casa en Halbestadt fue un centro de encuentro para las personalidades más importantes de la escena literaria alemana. Su principal contribución a la literatura probablemente sean sus *Canciones de guerra prusas de un granadero* [*Preussische Kriegslieder von einem Grenadier*] (1758), inspiradas en las campañas militares de Federico II. Fue en su jardín que Lessing grabó sobre una madera el lema "hen kai pan".

Poco tiempo después, Elise Reimarus brindó a Jacobi la posibilidad no sólo de revelar el escandaloso secreto que Lessing le había confesado en ocasión de su visita, sino también de utilizarlo en su provecho.[18] En febrero de 1783, la dama escribió una carta a Jacobi informándole que se encontraba a punto de viajar a Berlín y preguntándole si tenía algún encargue para hacerle.[19] Elise tenía sobrados motivos para pensar que Jacobi estaría interesado en su visita a Berlín. En efecto, sabía que éste estaba deseoso de entrar en contacto con Mendelssohn y que, de hecho, los dos filósofos se encontraban ya en medio de una disputa –disputa que ya implicaba, también, a Lessing–. En 1782 Jacobi había publicado en un escrito titulado *Algo que ha dicho Lessing. Un comentario a los viajes de los papas junto con observaciones de un tercero*. Lo que Jacobi había escuchado decir al bibliotecario de Wolfenbüttel era que "cuando de despotismo se trata, lo que vale para los papas, vale doble o incluso triple para los príncipes".[20] El objetivo de Jacobi era mostrar que el despotismo espiritual de los papas era preferible al despotismo supuestamente ilustrado de los príncipes, pues al menos el primero fomentaba el aspecto espiritual de los seres humanos. Mendelssohn reaccionó frente a la provocación con un artículo en el que sostiene que las virtudes humanas se modelan más fácilmente bajo un déspota.[21] Jacobi respondió con otro texto y la polémica llegó a su clímax,

---

[18] Elisabeth Reimarus tuvo un lugar significativo en la escena intelectual y artística de su tiempo. Por propia decisión decidió no casarse y dedicar su vida a las letras y a la educación de sus sobrinos, hijos de su hermano que habían quedado huérfanos de madre. Hizo de su casa uno de los centros de la cultura de Hamburgo. Tuvo contacto con muchas de las personalidades más destacadas de su época –Mendelssohn, Jacobi, Sophie Becker, Reinhold, Brickmann, Klopstock y, especialmente, con Lessing–. Tradujo el *Cato* de Addison y dos dramas de Voltaire, *Alzire* y *Zaire*. Jugó el papel de mediadora y consejera en diferentes disputas intelectuales y fue protagonista indiscutida de la Polémica del spinozismo (véase Heinrich Sieveking, "*Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit*", *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*, XXXIX, 1940; véase también el libro de Almut Spalding, *Elise Reimarus (1735-1805), the muse of Hamburg: a woman of the German Enlightenment*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005).

[19] Cf. JW IV.1, p. 37.

[20] F. H. Jacobi, *Etwas, dass Lessing gesagt hat. Ein Comentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten*, George Jokob Decker, Berlin, 1782. Cf. JW II, p. 334.

[21] Cf. Moses Mendelssohn, "Pensamientos de diversas personas a propósito de un escrito notable" ["*Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift*"], *Deutsches Museum,* enero de 1783.

tanto por la dureza de los argumentos como por la exaltación en el tono.[22] Mendelssohn, sin embargo, no continuó con la discusión.

Elise no recibió respuesta de Jacobi y decidió insistir, aún en Berlín, con una segunda carta redactada el 25 de marzo, en la que relata su encuentro con Mendelssohn y le comunica que este último se ha comprometido a escribir unas notas acerca del carácter de Lessing, en cuanto se encuentre en posesión de su correspondencia. Habiéndole dado la noticia de los planes de Mendelssohn y demostrando sus habilidades diplomáticas, Elise asegura a Jacobi que el berlinés "está bien dispuesto" hacia él y, haciendo una referencia implícita al incipiente conflicto que ya se había instalado entre ambos, intenta suavizar la situación, diciendo que Mendelssohn "se encuentra satisfecho con sus *Observaciones* contra los *Pensamientos de diversas personas...*". Le confiesa, además, que ella ha hecho lo posible para contribuir a que Mendelssohn lo conozca aún mejor.

Esta era, sin duda, la situación que Jacobi estaba esperando desde hacía más de tres años. Mendelssohn se disponía a escribir una biografía intelectual de Lessing y él tenía algo para aportar a ese monumento literario. El 21 de julio respondió a Elise, explicándole que había preferido escribirle sin apuro, ya que lo que tenía para comunicarle era de suma importancia: algo acerca de las convicciones religiosas que Lessing había sostenido durante sus últimos días. Luego de este emocionante preludio, Jacobi escribe:

> Tal vez usted ya lo sepa, pero si aún no lo sabe, se lo confío bajo la rosa de la amistad. Lessing, en sus últimos días, fue un spinozista convencido.[23]

Ya que existía la posibilidad de que más de uno supiera de la simpatía de Lessing por la doctrina de Spinoza y ya que Mendelssohn probablemente no estuviera enterado de ello, Jacobi dice haberse decidido a hablar. "Por ahora, no puedo escribir más detalladamente al respecto",[24] concluye. El tono de la carta era el de una adverten-

---

[22] Véase Jacobi, "Observaciones contra los 'Pensamientos de diversas personas acerca de un escrito notable', aparecido en el número de enero del Museo" ["*Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückte Gedanken über eine merkwürdige Schrift*"]. El artículo es reproducido en JW II, pp. 399 y ss.

[23] JW IV.1, p. 39.

[24] *Idem.*, p. 41.

cia. Una advertencia, en principio, respecto del propio Jacobi, quien al declararse en posesión de un conocimiento directo de las opiniones de Lessing, desafiaba a Mendelssohn respecto de su autoridad para erigir tal homenaje literario. Pero además, Jacobi amenazaba con difundir una seria acusación contra quien había sido una de las principales figuras del la intelectualidad alemana. Spinozismo era sinónimo de ateísmo y ser considerado un spinozista podía, por lo tanto, traer graves consecuencias para la reputación del gran hombre de la *Aufklärung*.

Elise comunicó la escandalosa noticia y ante el potencial peligro de la difusión del secreto de su amigo, Mendelssohn decidió declararse *partidario de la verdad*. Su retrato de Lessing, asegura en su respuesta a Elise, sería ante todo objetivo. Si en efecto Lessing había sostenido convicciones spinozistas, no había motivo para mantenerlas secretas. "El nombre de nuestro mejor amigo no debe brillar para la posteridad ni más ni menos de lo que se merece",[25] escribe. Solicitó entonces más detalles. Mendelssohn deseaba saber si Lessing había expresado su acuerdo con el sistema spinoziano tal como se expone en *Tratado teológico político* o con el que se encuentra en los *Principios de la filosofía cartesiana* o con el que Ludovic Meyer había hecho público después de su muerte, y si había interpretado el pensamiento de Spinoza del mismo modo que Bayle o "de un modo más acertado", como otros lo habían hecho. Mendelssohn creía que si Lessing se hubiese declarado únicamente como un convencido de esta doctrina, sin dar ninguna aclaración, entonces habría que pensar que, en ese momento, no estaba completamente en sus cabales o que era presa de ese estado de ánimo que lo hacía defender paradojas que en otras circunstancias él mismo hubiera refutado. Ya en esa primera carta Mendelssohn esboza lo que se transformó en su principal estrategia en esta querella al preguntar, tal vez con cierta esperanza de haber acertado, si Lessing no habría dicho algo así como que el tan difamado Spinoza probablemente tuvo, en más de un asunto, una mejor comprensión que la de todos los que se convirtieron en héroes a costa suya, que en su *Ética* se encuentran cosas excelentes y que, por lo tanto, "su sistema no es tan absurdo como se suele creer".[26] También Mendelssohn podría haber com-

[25] JubA 13.3, p. 124.
[26] JW IV.1, p. 44.

partido esta opinión, sin poner en riesgo su nombre ni la memoria de su amigo. Con un poco de trabajo exegético, Spinoza podía ser salvado, tal como él mismo se lo había propuesto casi treinta años antes, en sus *Diálogos filosóficos*.

Jacobi respondió al pedido con una larguísima carta, en la que relata su conversación con Lessing. Esta primera carta contiene ya los aspectos fundamentales de su interpretación del sistema de Spinoza, así como su argumento principal contra el racionalismo de la *Aufklärung* y contra el individualismo prometeico que creía ver encarnado en el *Sturm und Drang*.

Elise hizo llegar esta carta a Mendelssohn junto con otras dos. Una propia, en la que confirma la cercana relación que había existido entre Lessing y Jacobi, y una de su hermano Johann Albert, quien admite creer en la autenticidad del relato, confiesa tener motivos para suponer que Lessing había preferido guardar silencio frente a él respecto de sus convicciones y sugiere a Mendelssohn la necesidad de preparar un escrito que refute *de una vez por todas* a Spinoza y a sus seguidores.[27]

Durante los dos años siguientes y siempre con la mediación de Elise, Jacobi y Mendelssohn intercambiaron cartas y escritos. Ciertas interrupciones y contratiempos hicieron que la comunicación entre ellos no fuera fluida. En efecto, recién nueve meses después de que Jacobi enviara su primera carta a Mendelssohn, éste le respondió con un escrito titulado *Consideraciones al Sr. Jacobi*,[28] donde plantea sus objeciones. Jacobi le envió como respuesta una copia de una *Carta a Hemsterhuis*, en la que expone, en forma de un diálogo ficticio con Spinoza, sus opiniones acerca de esa doctrina.[29] Mendelssohn no consideró que debía contestar a esa carta que no estaba dirigida a él y esperó largos meses la respuesta a su escrito. Jacobi se demoró y recién en mayo de 1785 llegó a Berlín la réplica. Pero para ese entonces Mendelssohn, con el auxilio de los Reimarus, ya tenía lista su refutación del spinozismo y había tomado la decisión de in-

---

[27] "Cuando una vez vi el εν και παν escrito de su puño y letra en un cuaderno y pregunté a propósito de su significado, él respondió brevemente que había sido una mera ocurrencia. Recuerdo ahora aún más indicios en sus declaraciones, y el relato de Jacobi confirma el asunto sin dejar casi lugar a dudas" (JubA 13.3, p. 155).

[28] Moses Mendelssohn, "*Erinnerungen an Herrn Jacobi*". Este texto se incluyó en la segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*… de Jacobi.

[29] JW IV.1, pp. 123-162.

cluirla en un libro que estaba preparando. Cuando Jacobi se enteró de sus planes, lo felicitó y le expresó la importancia que adjudicaba a esta empresa. "Tal vez veamos aún que se desata una disputa sobre el cadáver de Spinoza, como aquella que se desató sobre el cuerpo sin vida de Moisés entre el Arcángel y Satanás",[30] vaticinó.

Pero Jacobi temía que Mendelssohn lo presentara en su libro como un defensor de la doctrina maldita.[31] Recopiló las cartas que habían intercambiado, añadió una breve introducción, seis proposiciones breves que resumían sus afirmaciones acerca del spinozismo y una reflexión final, en la que presentaba su propia posición y sus convicciones teológicas y políticas. Todo esto apareció publicado la última semana de septiembre de 1785, bajo el título *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*.

A lo largo de esta obra, fragmentaria y desordenada, se encuentran cuatro exposiciones diferentes de la interpretación jacobiana del spinozismo, complementarias entre sí. La primera está inserta en el relato de su conversación con Lessing. La segunda es expuesta en la *Carta a Hemsterhuis*. La tercera se inscribe en la respuesta a las *Consideraciones*… de Mendelssohn. La cuarta y última consiste en seis tesis breves, con las que Jacobi intenta resumir y pasar en limpio su interpretación del spinozismo y la conexión entre esta doctrina y la filosofía de la Ilustración.

3. La conversación con Lessing

Jacobi inauguró su intercambio epistolar con Mendelssohn con un extenso relato en el que reconstruye sus conversaciones con Lessing. La noticia del spinozismo de Lessing era ya suficiente para llamar la atención del berlinés y hacerlo entrar nuevamente en polémica con él. Pero el objetivo de Jacobi era mucho más ambicioso. Lo que deseaba mostrar en este diálogo literario, pero cuya auten-

---

[30] Jacobi a Mendelssohn 26 de Abril de 1785 (JW IV.1, p. 162).

[31] La lectura de los textos pone en evidencia que muchos aspectos de la posición de Jacobi permanecieron oscuros para su contrincante. En la carta que acompaña a sus *Consideraciones*…, Mendelssohn afirma que ciertos puntos del primer relato de Jacobi le parecen absolutamente incomprensibles y que por momentos no logra ver la conexión que existe entre los pensamientos de su sistema (cf. JW IV.1, p. 102).

ticidad ha sido raramente puesta en duda,[32] es que Lessing mismo aceptó y defendió la premisa fundamental de su propia interpretación del spinozismo –premisa que implica una toma de posición respecto de *toda* la filosofía. No se trata, pues, meramente de la exposición de un diálogo. Se trata de la construcción de un argumento. Poniendo en evidencia su talento literario y filosófico, a lo largo de la exposición de una conversación rememorada y mediante la discusión acerca de la doctrina de Spinoza, Jacobi logra construir su ataque contra la Ilustración.

Como se dijo, Jacobi arribó a Wolfenbüttel el 5 de julio de 1780. Ese mismo día, según afirma en su carta a Mendelssohn, Lessing y él hablaron sobre cosas importantes y sobre personas "morales e inmorales, ateístas, teístas y cristianos".[33] A la mañana siguiente, Lessing se presentó en la habitación de su huésped para conversar. Dado que Jacobi debía ocuparse de su correspondencia, entregó al bibliotecario unos papeles para que se entretuviera. Lessing los devolvió y le preguntó si tenía aún alguna otra cosa que él pudiera leer. Jacobi le respondió que sí. "Aquí tiene un poema... usted ha escandalizado a tantos, que no le vendrá mal escandalizarse al menos una vez".[34]

Se trataba de la oda *Prometeo* de Goethe, que funcionó como el detonante de lo que el poeta mismo comparó años más tarde con una *explosión*.[35] El himno, compuesto hacia 1774, no había sido publicado y sólo había circulado entre sus allegados. Sin nombrar a su autor, ni pedirle tampoco autorización, Jacobi lo incluyó en su libro.[36] El hecho de que la conversación acerca de Spinoza fuera mo-

---

32 Véase Goldenbaum, "*Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza*", *op.cit.*, p. 265.

33 JW IV.1, p. 51.

34 *Idem.*, p. 52.

35 J. W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, en *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, ed. E. Trunz y C. Wegener, Hamburgo, 1948 y ss, t.10 pp. 48-49.

36 En la primera edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* Jacobi incluye el poema impreso en dos hojas sueltas y sin numerar, abrochadas entre las páginas 48 y 49, que podían ser fácilmente separadas del libro. En la página 11 se lee: "Véase el poema al final de esta carta", mientras que la página sobreimpresa indica: "Este poema, que se expresa muy duramente contra toda Providencia, no puede ser incluido aquí por buenos motivos". El ejemplar de la Universitätsbibliothek de Berlin, tal como lo describe Scholz y tal como tuve la oportunidad de comprobar, presenta la nota informando que el poema no pudo ser incluido mientras que la oda efectivamente aparece entre las páginas 48 y 49. Scholz no duda de que esto se debe a un error de impresión (cf. Scholz, *op.cit.*, nota 30). Sin embargo, puede

tivada por un poema de Goethe y el hecho de que Jacobi decidiera publicarlo, pone en evidencia que, para Jacobi, enfrentarse a Spinoza era al mismo tiempo enfrentarse a Goethe y al *Sturm und Drang*.

Prometeo consiste en una protesta contra la autoridad y una apología de la autonomía del hombre. Su tema central es la autoafirmación del sujeto frente a los dioses. Goethe presenta a un Prometeo que, dirigiéndose a Zeus, exige, con tono irreverente, que el dios cubra su cielo con una bruma de nubes y que le deje la Tierra, pues es a él a quien pertenece, que le deje su cabaña, pues Zeus no la construyó, y su horno, cuya lumbre el dios le envidia. "No conozco nada más pobre bajo el sol, que vosotros, ¡oh dioses!", exclama Prometeo. Pues no fueron los dioses, que duermen en su cielo, sino su propio "sagrado corazón ardiente" el que lo salvó de la muerte y de la esclavitud, el que lo auxilió frente al poder de los Titanes. Ante este patético Zeus y su séquito de dioses vanos, el héroe se pregunta: "¿Es que acaso no me ha forjado como hombre el tiempo omnipotente y el eterno destino, que son mis señores y también los tuyos?". Así, el tiempo, el hado, la *necesidad* surgen como la nueva divinidad que desafían el poder de los dios tradicionales.

Sin duda, Jacobi vio en este himno la expresión más perfecta de su propia convicción: abrazar la necesidad y afirmar su reinado en el universo implicaba la renuncia a la divinidad creadora, trascendente, personal. Eso es lo que, según él, había hecho Spinoza al llamar *Dios* a la naturaleza. Es lo que hacía también Goethe, al cantar la autonomía del hombre prometeico y al celebrar su autosuficiencia frente los dioses olímpicos. Es también lo que parecía hacer Lessing, al menos así lo sospechaba Jacobi, en el § 73 de *La educación del género humano*.

De modo que, en primer lugar, el poema puede ser considerado un símbolo del panteísmo spinozista y sus consecuencias. En efecto, la identificación que hace Jacobi entre la posición goethiana y la de Spinoza es esencial para comprender quién es verdaderamente el

desconfiarse del descuido y sospechar, con Tavoillot, si no se trató de una táctica para evitar la censura (Cf. H-P. Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*, CERF, Paris, 1996, p. 56, nota 6). La segunda edición, de 1879 –la Staatsbibliothek de Berlin cuenta con un ejemplar– incluye el poema en nota al pie, entre las páginas 19 y 21. En la tercera edición (JW IV.1), se encuentra en nota al pie, entre las pp. 52 y 53.

enemigo al que se enfrentaba. Si su intención principal al entrar en discusión con Mendelssohn era denunciar las contradicciones de la Ilustración berlinesa, Jacobi también se propuso desenmascarar a los spinozistas de Weimar –Goethe y Herder– quienes, ocultos tras la adoración del hombre y la naturaleza, no hacían otra cosa que abrazar lo que Jacobi considera un ateísmo.[37]

En la conversación con Lessing, el poema cumple una función clave. Timm afirma que Jacobi lo utiliza como una *prueba*, que le sirve para confirmar sus sospechas de que Lessing adhería a un panteísmo compatible con la posición spinoziana.[38] Efectivamente, luego de leer el poema, Lessing da inicio a la conversación que Jacobi reconstruye del siguiente modo:

> Lessing: No me ha escandalizado. Hace ya mucho tiempo que conozco eso de primera mano.
> Yo: ¿Ya conocía el poema?
> Lessing: No, no lo había leído antes. Pero me parece bueno.
> Yo: A su manera, a mí también. De lo contrario, no se lo hubiese mostrado.
> Lessing: Lo digo en otro sentido... El punto de vista expresado en el poema es también mi punto de vista. Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho. Ἑν και παν! Es todo lo que sé. Sobre esto trata también el poema y debo admitir que me gusta mucho.
> Yo: Entonces usted estaría de acuerdo con Spinoza.
> Lessing: Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.
> Yo: Spinoza me agrada, ¡pero qué mala fortuna hallamos en su nombre!
> Lessing: Puede ser; y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?[39]

---

[37] Podría pensarse que, mientras que Jacobi se enfrenta a Mendelssohn explícitamente, su ataque contra Goethe es encubierto. *Prometeo*, como se dijo, apareció impreso sin la firma de su autor. Sin embargo, Jacobi incluyó, al inicio de su libro, el poema "*Edel sey der Mensch!*" y allí sí incluye el nombre de Goethe… De este modo, el lector podía deducir que los dos poemas pertenecían al mismo autor (cf. Christ, "*Der Kopf von Goethe, der Leib von Spinoza und die Füße von Lavater. Goethes Gedichte 'Das Göttliche' und 'Prometheus' im Kontext ihrer Erstveröffentlichung durch Jacobi*" en *Goethe-Jahrbuch* 109, 1992, p. 48).
[38] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 191.
[39] JW IV.1, p. 54.

En ese momento la conversación es interrumpida por la llegada de un visitante, pero continúa a la mañana siguiente. El modo en que Jacobi construye la continuación de su relato pone rápidamente en evidencia su auténtico propósito:

> Lessing: Vine a hablarle acerca de mi ἑν και παν. Ayer usted se asustó.
> Yo: Me sorprendió y sentí mi confusión. No era susto. Honestamente, no pensaba encontrar en usted a un spinozista o un panteísta. Y usted me lo dijo tan abiertamente. En gran medida había venido aquí con el propósito de recibir de usted una ayuda contra Spinoza.
> Lessing: Entonces, ¿lo conoce?
> Yo: Considero que lo conozco como muy pocos lo han conocido.
> Lessing: Entonces es imposible ayudarlo. Mejor conviértase en su amigo. *No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza.*[40]

Esta última afirmación de Lessing constituye el pilar de la interpretación jacobiana de Spinoza como el filósofo más coherente de la historia. Será también el fundamento que le permitirá sostener que todos los sistemas del racionalismo no son sino diferentes configuraciones del spinozismo. La astucia de Jacobi reside en haber puesto esta frase en boca de Lessing y en haber utilizado su autoridad como un apoyo para su propia posición.

No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza, dice Lessing. Jacobi responde con una frase que contiene en germen el otro pilar sobre el cual construye su interpretación del spinozismo:

> Puede que sea cierto. El determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista; el resto se sigue de allí.[41]

Jacobi sostiene que el determinismo impuesto por la explicación racional conduce necesariamente a una posición fatalista, que aniquila el libre arbitrio y, por lo tanto, no deja lugar para la existencia de una moral. Spinoza –y Lessing– han sido, pues, suficientemente honestos como para abrazar las consecuencias de sus principios fi-

40 *Idem.*, p. 55. Subrayado mío.
41 *Ibidem.*

losóficos. Y *el resto* –la negación de la existencia del Dios teísta– *se sigue de allí*, afirma. En efecto, para Jacobi, la libertad humana es un hecho indemostrable, la marca de que los seres humanos son creaturas de un Dios igualmente libre.

Por contener los dos pilares de su argumentación, estas primeras líneas del diálogo con Lessing esbozan la posición que Jacobi sostendrá ante el spinozismo a lo largo de todo su intercambio con Mendelssohn, y durante toda su vida.[42] En primer lugar, sin desafiar la ya larga tradición interpretativa que vio en el spinozismo una amenaza para la moral, la religión y el orden político basados en un Dios teísta, Jacobi sostiene en sus *Cartas*… que el spinozismo es una posición fatalista y, consecuentemente, ateísta. Quienes crean ver en Spinoza una alternativa para fundamentar algún tipo de orden moral, religioso y político, se equivocan. Según Jacobi, el Dios de Spinoza es un no-Dios, pues excluye todas las características de la divinidad que él considera la única verdadera, la del teísmo. Pero en segundo lugar, y en conexión con su ataque a la Ilustración, Jacobi desea establecer que Spinoza ha sido el filósofo más consecuente de la historia, que ha seguido los principios de la razón hasta sus últimas consecuencias y que, por lo tanto, *el spinozismo es la única filosofía*. Así pues, Jacobi pasa a mostrar en qué medida el principio sobre el cual se funda el pensamiento spinoziano conduce necesariamente a esas consecuencias, que según él son también *necesariamente* los resultados hacia los que avanza todo aquél que adopte principios racionalistas y, por lo tanto, hacia los que avanza la Ilustración.

De acuerdo con el relato de Jacobi, Lessing acepta que el spinozismo es un fatalismo y pide a su huésped que le exponga cuál es según su opinión *el espíritu del spinozismo*. "Me refiero a aquél que se ha encarnado en Spinoza mismo",[43] aclara. Efectivamente, allí residía el núcleo problemático de la cuestión: ponerse de acuerdo en la interpretación correcta del spinozismo y comprender en qué sentido puede decirse que éste constituye la *única filosofía*.

---

[42] Jacobi volvió a ocuparse de Spinoza en la segunda edición de sus *Cartas*…, de 1789. Luego en su *Carta a Fichte*, de 1799 y aún en su artículo de 1811 titulado *Sobre las cosas divinas y su revelación* [*Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*] (Gerhard Fleischer der Jüngere, Leipzig, 1811 en JW III, pp. 245-460) que desencadenó una fuerte polémica con Schelling.

[43] JW IV.1, p. 56.

4. El *espíritu* del spinozismo según Jacobi

Al responder a la pregunta de Lessing, Jacobi sostiene que el espíritu del spinozimo es el antiguo principio *a nihilo fit nihil*: de la nada, nada proviene.[44] En la *Carta a Hemsterhuis* se retoma esta idea:

> Lo que distingue a la filosofía de Spinoza de cualquier otra, lo que constituye su alma, reside en el máximo rigor con el que el famoso axioma *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti* (de la nada, nada puede emerger; en la nada, nada puede desaparecer) es mantenido y desplegado.[45]

Según Jacobi, para aprehender el sistema de Spinoza hay que comprender que éste parte de una afirmación fundamental: la absoluta imposibilidad de que algo surja o sea creado a partir de la nada. Por eso la exposición esquemática del spinozismo que Jacobi presenta como respuesta a las *Consideraciones…* de Mendelssohn, comienza con el siguiente principio:

> I. Todo devenir debe tener por fundamento un ser que *no* deviene; todo lo que surge, algo que no surge; todo lo que cambia, algo que es inmutable y eterno.[46]

El rigor y la severidad en la aplicación del principio *nada proviene de la nada* es, según Jacobi, el rasgo que caracteriza al spinozismo y la marca que confirma que su sistema representa la radicalización de la posición racionalista, comprometida con el principio de razón suficiente.

Jacobi sostiene que todo sistema especulativo debe aceptar el principio de razón suficiente. Este principio es el requisito necesario para poder afirmar el encadenamiento lógico y causal, sin lagunas ni interrupciones, de los entes reales. Es también la causa de que

---

[44] Este principio es explicitado por Spinoza, entre otros lugares, en E I, prop. 4, cor y en el *Tratado Breve*, capítulo I, parágrafo 2 (cf. Spinoza, *Opera*, *ed. cit.*, t. I, pp. 15 y ss.).

[45] JW IV.1, p. 125-6.

[46] *Idem.*, p. 172.

se pueda exigir a la razón humana que recorra ese encadenamiento con pasos continuos, sin permitirle dar ningún salto, sin que deje nada sin explicación. Así pues, en el ámbito de la realidad extensa, todo hecho en el universo spinoziano tiene una causa; en el ámbito del pensamiento, todo concepto tiene una razón. No existe el vacío ni la generación a partir de la nada, así como no existe una verdad que no pueda ser deducida a partir de otra. Aceptar este esquema determinista propio de la explicación científica y extenderlo a todos los ámbitos de la realidad, es lo que conduce de modo necesario e indefectible, sostiene Jacobi, al *ateísmo* y al *fatalismo*.

Por comprometerse con el principio *a nihilo nihil fit*, sostiene Jacobi, Spinoza ha debido rechazar la noción de creación –que implicaría el surgimiento de algo a partir de la nada– pero también ha debido negar la posibilidad de un tránsito de lo infinito a lo finito según el modelo emanacionista. La existencia de las denominadas causas transitorias, secundarias o remotas queda totalmente excluida del sistema spinoziano. En lugar de aceptar un *Ensoph emanente* Spinoza propuso uno inmanente,[47] que Jacobi describe como "una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, es una y la misma."[48]

El vocablo *Ensoph* o *En sôf* proviene de la Cábala judía medieval y significa la unidad que existe entre el principio único y la multiplicidad de sus efectos. Se trata del término cabalístico para designar al infinito, al Dios escondido que posee la potencia de revelarse y de expandir sus fuerzas misteriosas para formar los *sephiroth*, el Dios manifestado a través de sus diez atributos fundamentales.[49] Es evidente que Jacobi adhiere a la línea interpretativa inaugurada por Wachter, que considera que la doctrina spinoziana hundía sus raíces en la Cábala judía. Jacobi apunta aquí a desenmascarar el origen de la posición de Spinoza, en la que Dios es uno con el universo que produce en sí mismo. "La filosofía cabalística, en tanto que es filosofía, no es otra cosa que spinozismo implícito y encubierto",[50] afirma.

Al excluir la posibilidad de la creación a partir de la nada, Spi-

---

[47] *Idem.*, p. 56.

[48] *Ibidem.*

[49] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 26.

[50] JW IV.1, p. 217.

noza debe aceptar necesariamente una posición monista. Dios y el mundo no pueden ya subsistir como dos entidades diferentes. Transformado en un principio inmanente, el Dios de Spinoza no se distingue de la naturaleza que produce, sino que la habita como su causa inherente, inmutable desde la eternidad. Lessing lo había expresado correctamente: se trataba de un radicalizado *hen kai pan*, uno y todo.

Ahora bien, esta posición panteísta equivale, para Jacobi, a afirmar el ateísmo. Lo que Jacobi encuentra inaceptable es que, al postular una causa eterna, inmutable e inmanente del universo, Spinoza excluye la posibilidad de que ésta sea un individuo. El Dios de Spinoza jamás puede ser un Dios personal:

> Esta causa inherente e infinita no posee, *explicite*, ni entendimiento ni voluntad, ya que en virtud de su unidad trascendental y de su infinitud universal absoluta no puede tener ningún objeto del pensamiento o del querer. Y una facultad de producir un concepto antes del concepto o un concepto que sea anterior a su objeto y a la sola causa de sí mismo, así como una voluntad que produzca el querer y se determine a sí misma por completo son cosas totalmente absurdas.[51]

Que la causa primera spinoziana no posea voluntad ni entendimiento obedece, según Jacobi, a la imposibilidad de que un ser absolutamente infinito posea en sí mismo alguna determinación. *Toda determinación es negación*, repite Jacobi con Spinoza. Una idea particular o un fin específico son impensables en un ser cuya esencia consiste en ser absolutamente positivo, absolutamente infinito.

Al no poseer voluntad ni entendimiento, la causa primordial spinoziana no responde a designios. La consecuencia de esto es el rechazo por parte de Spinoza de las causas finales en el universo. Además, dado que el efecto real existe, como su causa, en la eternidad sin principio ni fin, la sucesión y el cambio no son sino quimeras, una simple manera de contemplar la diversidad en el infinito.

[51] *Idem.*, p. 57.

Ahora bien, Jacobi señala que, en Spinoza, un individuo absoluto es tan imposible como la existencia de un absoluto individual. El Dios de Spinoza, que no puede poseer ninguna determinación, que es absolutamente infinito excluye la noción de individualidad:

> Este Dios no pertenece a ninguna clase de cosas y no es una cosa separada, individual, diferente. No puede corresponderle ninguna de las determinaciones, que caracterizan a las cosas individuales, mucho menos un pensamiento y una conciencia propios particulares, ni una determinada extensión, figura, color o cualquier otra cosa que no sea mero material originario, pura materia, sustancia universal.[52]

La exclusión de la individualidad como un rasgo de Dios implica la imposibilidad de considerarlo un Dios *personal*. Por lo tanto, esta divinidad no puede coincidir jamás con el Dios teísta. El sistema de Spinoza es irreconciliable con la divinidad del cristianismo.

En efecto, el Dios spinoziano es presentado por Jacobi como la causa inmanente e inmutable del mundo, que se identifica con sus efectos, que no crea el universo sino que es "igualmente activa en cada lugar de la extensión y de la duración"[53], que no posee voluntad ni entendimiento, que no es una persona sino un fundamento mecánico, el mero principio de una necesidad ciega. Dado que Spinoza no acepta la existencia de un Dios extramundano y personal, que concibe el mundo y decide libremente crearlo a partir de la nada, Jacobi establece, como la primera de sus proposiciones breves sobre Spinoza, que "Spinozismo es ateísmo".[54] La nota añadida a esta proposición explica en qué sentido Jacobi considera al sistema de Spinoza como un sistema ateísta y permite nuevamente comprobar la ambigüedad propia de esta caracterización:

> Estoy lejos de declarar que todos los spinozistas niegan la existencia de Dios. Justamente por eso es que no me parece superfluo demostrar que, comprendida correctamente, la doctrina de Spinoza no admite ningún tipo de religión. Por el contrario, una cierta espuma del spinozismo es muy compatible con todos

[52] *Idem.*, pp. 181-2.
[53] *Idem.*, p. 85.
[54] *Idem.*, p. 216.

los géneros de la superstición y del fanatismo y con ella pueden hacerse las más bellas burbujas. Aquél que niega decididamente a Dios, no debe ocultarse bajo estas espumas; los otros no deben engañarse a sí mismos con ellas.[55]

Jacobi reconoce que Spinoza y muchos de los que pueden ser considerados *spinozistas* – probablemente piense aquí en Lessing y en Goehte– admiten la existencia de Dios. Dios es la sustancia, la naturaleza, el cosmos en su totalidad. En este sentido, la doctrina de Spinoza debe ser considerada no como un *ateísmo*, en el sentido de la negación de la existencia de algún Dios, sino como un *panteísmo* o incluso un *cosmo-teísmo*.[56] Pero Jacobi pide a los lectores que no se dejen confundir por estos eufemismos. Se trata, en definitiva, de diferentes formas de superstición y fanatismo, que impiden y ponen en peligro lo que él considera que es la verdadera espiritualidad de los seres humanos.

Spinoza admite un ser supremo, pero ese ser supremo es, dice Jacobi, el *fatum* mismo, idéntico a aquél que el poema *Prometeo* de Goethe celebra como la divinidad superior. Este ser es, para él, incompatible con el verdadero Dios. "El *fatum* anula necesariamente a Dios, y Dios al *fatum*",[57] establece. Pues según Jacobi, todo aquel que acepte la existencia de un mecanismo natural único y universal no puede al mismo tiempo postular la existencia de Dios. Pues, al contrario, es el sentimiento moral y la certeza de la propia libertad lo que obliga a Jacobi a afirmar la existencia de Dios y a negar que todo lo real se rija por un mecanismo ciego y universalmente válido. En este sentido, Jacobi sostiene que *spinozismo es ateísmo*.

Pero además de implicar la negación de la existencia de Dios, el spinozismo niega, según Jacobi, la existencia del universo. Si la divinidad spinoziana no es un individuo, esto es porque existir como un individuo implica necesariamente poseer ciertas determinaciones.

[55] *Idem.*, pp. 216-7.

[56] En el añadido a la tercera edición de las *Cartas*..., de 1819, Jacobi explica que el inventor de esta palabra es el francés Lamoignon de Malesherbes, que en una nota a su edición de la *Historia Natural* de Plinio el viejo, establece que Plinio no era un ateo, sino un *cosmoteísta*, porque creía que el universo se identificaba con Dios (cf. *ibídem*.).

[57] *Idem.*, p. 218.

Dado que en Spinoza toda determinación es negación, Jacobi reconoce que ésta no pertenece a las cosas según su ser, sino según su no ser. En la medida en que se las considera de modo aislado, las cosas particulares son "non-entia",[58] explica Jacobi.

En este sentido bien puede decirse que Jacobi anticipa la interpretación que luego haría Hegel, esto es, que el spinozismo debe ser considerado, más que un ateísmo, un *acosmismo*. Interpretado de este modo, en el sistema de Spinoza la sustancia es lo único en sí mismo real y existente. El mundo, el conjunto de seres determinados y singulares, no posee en sí mismo realidad y, por lo tanto, este polo de la identidad es reducido a la nada. En el prólogo a la tercera edición de sus *Cartas*..., de 1819, Jacobi dirá que, en rigor, el spinozismo no niega tanto la existencia de un Dios, como la existencia de un "mundo efectivo y verdadero".[59]

Y sin embargo todo esto no es para Jacobi más que un juego de palabras. Sea que se lo considere como un ateísta o como un *acosmista*, lo importante es que la sustancia de Spinoza no puede ser una cosa singular sino que debe ser pensada como el conjunto infinito de las cosas singulares, finitas y determinadas, es decir, como el conjunto del ser, fuera del cual no hay nada. Lo único existente es la sustancia y, en tanto que no es un individuo, no posee voluntad ni entendimiento, no crea al universo a partir de la nada, y más bien coincide con la necesidad ciega que rige el mundo, la sustancia spinoziana niega al *Dios verdadero*, el Dios en el que Jacobi *cree*.

Esto no es todo. Al negar la posibilidad de la creación a partir de la nada, Spinoza se ve llevado a excluir también la posibilidad de que algo pueda tener un comienzo absoluto y a denunciar las causas finales como delirios de la mente humana. Jacobi señala que, dado que en el universo spinoziano todo sucede según causas eficientes, la realidad consiste en cadenas infinitas de eventos que se enlazan unos con otros según la más estricta necesidad, a la que también el ser humano se encuentra sometido. La *Carta a Hemsterhuis* –construida a modo de un diálogo imaginario– se concentra en este aspecto

---

[58] *Idem*., p. 182.

[59] JW IV.1, p. XXXIV-V. Hegel habla del acosmismo de Spinoza en el capítulo que le dedica en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* y también en las páginas iniciales de la *Lógica*.

de la interpretación jacobiana y pone en boca del mismo Spinoza la siguiente afirmación:

> Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, pues el querer no puede existir más que en la voluntad existente. Atribuir a un ser la facultad de poder querer es como atribuirle el poder de poder existir, en virtud del cual dependería únicamente de él adjudicarse la existencia efectiva.[60]

Jacobi no puede, pues, aceptar la noción spinozista de libertad según la cual el ser humano es libre cuando actúa según las leyes necesarias de su propia esencia. Para él, el hecho de que Spinoza postule un paralelismo entre lo que sucede en la extensión y lo que sucede en el pensamiento, transforma su sistema en un fatalismo, en el que el alma no puede determinar ni dirigir las acciones del individuo.

En el sistema spinoziano, el alma es, según Jacobi, mera espectadora de los acontecimientos, necesariamente encadenados en relaciones causales desde la eternidad. Spinoza debería admitir, señala Jacobi, que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo, esto es, en virtud de un encadenamiento infinito de hechos físicos de la naturaleza que no implican un plan o una inteligencia que los guíe, y que los descubrimientos de Newton son el resultado de una serie infinita de movimientos, sin que Newton mismo, mediante su decisión libre, haya tenido ninguna injerencia sobre ellos. En todo esto, sostiene Jacobi, el alma humana es puramente *contemplativa*.[61]

Spinoza plantea un universo en el que las cadenas de eventos físicos y de razones intelectuales son infinitas. Jacobi objeta que esto es imposible, que es necesario que exista un momento fijo, un comienzo, una causa primera y pura. El Spinoza del diálogo ficticio de la *Carta a Hemsterhuis* responde que él no ve ningún problema en la progresión infinita de las causas y que suponer un comienzo absoluto es suponer que algo se origina a partir de la nada.

Así, Jacobi muestra que la radicalización del principio de la explicación racional conduce a Spinoza a la postulación de una *causa primera*, pero que, a diferencia de la que él se inclina a admitir, es

[60] *Idem.*, p. 150.
[61] *Idem.*, p. 152.

una causa a la que no se arriba a través de las causas segundas, sino que es de otro tipo:

> Esta causa primera, que denominamos Dios o la naturaleza, actúa por la misma razón por la que es; y ya que es imposible que haya un fundamento o una intención de su existencia, es igualmente imposible, que haya un fundamento o una intención de sus acciones.[62]

La aplicación sin excepciones del principio de razón suficiente conduce a Spinoza a la negación de una causa primera, trascendente y creadora del universo. Lo conduce necesariamente a la postulación de un fundamento inmanente, que él llama Dios o Naturaleza.

Al sostener que el spinozismo es un fatalismo y, en definitiva, un ateísmo, Jacobi no hace sino confirmar y fortalecer la imagen de Spinoza que había dominado la historia de su recepción desde hacía cien años. Su estudio de Spinoza lo había llevado a la misma conclusión a la que había arribado la mayoría de los anteriores enemigos del spinozismo: que esta doctrina implica la aniquilación de la libertad humana, niega la posibilidad de un Dios personal y trascendente y, por lo tanto, significa una amenaza para la moral –que requiere de la noción de libre arbitrio–, para la religión –que según Jacobi la entiende implica necesariamente la existencia de un Dios personal y providente– y significa también una amenaza para el orden político, pues, tal como lo declara en los párrafos finales de sus *Cartas…*, Jacobi está convencido de que Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad.[63]

Una interpretación que se agotara allí, no hubiese generado ningún escándalo, pues todo lo que Jacobi afirma acerca de las consecuencias del spinozismo para la religión, la moral y la política ya había sido sostenido antes que él por muchos otros de sus críticos. El libro de Jacobi hubiese pasado, probablemente, tan desapercibido como el fallido intento de rescate de Spinoza por parte de Men-

---

[62] *Idem.*, p. 158.

[63] "Todas las constituciones derivan de un ser superior; todas fueron teocráticas en sus orígenes. Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad." (*Idem.*, p. 242).

delssohn. Sin embargo, lo original de la lectura jacobiana es que ésta no se detiene en su denuncia de los resultados inaceptables del spinozismo, sino que va acompañada de la controvertida afirmación de que esta doctrina *no puede ser refutada*.

5. El spinozismo como la *única* filosofía

Siguiendo aparentemente la argumentación de Mendelssohn en los *Diálogos filosóficos*, Jacobi intenta establecer la afinidad que existe entre los sistemas de Spinoza y Leibniz. Según su relato de la conversación en Wolfenbüttel, Lessing mismo había afirmado que Leibniz había sido en realidad "un spinozista en su corazón".[64] Jacobi expresa su acuerdo y sostiene que, efectivamente, no conoce ningún sistema que converja con el spinozismo mejor que el de Leibniz. Aceptan que la coincidencia entre ellos se da principalmente en dos puntos: la doctrina de la armonía preestablecida y la doctrina de la libertad humana, indicando la similitud entre la explicación que ambos brindan del sentimiento de libertad en los seres humanos, Spinoza mediante el ejemplo de la piedra que cree caer por propia decisión y Leibniz mediante el caso de una aguja magnética que tuviera ganas de moverse hacia el norte.[65] Incluso ambos podrían estar de acuerdo, según Jacobi, respecto de la noción de causas finales, en tanto *appetitus* o *conatus immanens*, y de la tesis según la cual la esencia del alma es el deseo. Jacobi concluye que efectivamente, cuando se atiende al fondo del asunto, se ve que tanto en Spinoza como en Leibniz una causa final supone una causa eficiente: "El pensamiento no es la fuente de la sustancia; sino que la sustancia es la fuente del pensamiento".[66]

Lessing asiente y se lamenta, entonces, porque a pesar de esta

[64] *Idem.*, p. 63.

[65] Esto indica que, o bien Jacobi se permite aquí una libertad literaria, o bien Lessing había cambiado de opinión hacia 1780 en lo que respecta a su posición sobre la armonía preestablecida y la diferencia que ésta presenta respecto del paralelismo spinoziano. Tal como se expuso en el capítulo anterior, el primero de sus fragmentos de la época de Breslau apunta a señalar esta distinción y a discutir la tesis de Mendelssohn, según la cual Leibniz había llegado a la doctrina de la armonía preestablecida a través de Spinoza.

[66] JW IV.1, p. 67.

gran cercanía con Leibniz, "la gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto"[67]. Jacobi coincide y afirma:

> Continuarán hablando de él de ese modo. Pues para comprender a Spinoza es necesario un largo y obstinado esfuerzo del espíritu. Y nadie lo ha comprendido, si alguna línea de la *Ética* permaneció oscura para él, si no comprendió de qué modo este gran hombre pudo estar firme e interiormente convencido de su filosofía, tal como lo manifiesta tan a menudo y con tanta insistencia. Aún hacia el final de sus días escribió: *non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* (no presumo de haber encontrado la mejor filosofía, sino que sé que conozco la verdadera). – Una tranquilidad del espíritu, semejante paraíso en el entendimiento, tal como los estableció esta mente iluminada y pura, muy pocos los han disfrutado.[68]

Parece pues que, según Jacobi, la larga historia de la violenta reacción contra Spinoza se explica por el hecho de que nadie lo ha comprendido realmente. Esto es así porque su doctrina implica un esfuerzo que nadie ha logrado sostener. Ninguno de sus lectores había conseguido comprender, como lo comprende Jacobi, que con su sistema, Spinoza conquistó un "*Himmel im Verstande*", un paraíso en el entendimiento. Este es el punto crucial en el que Lessing y Jacobi parecen coincidir durante su conversación en Wolfenbüttel. Jacobi reconoce que, por haber desarrollado un sistema racional coherente, Spinoza merece ser llamado un gran hombre. Conocerlo es, tal como lo expresa Lessing, *convertirse en su amigo*.

Ahora bien, Jacobi sostiene que no sólo Spinoza ha sido conducido al fatalismo por su método filosófico, sino que "todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo".[69] Si Leibniz y Wolff hubiesen sido consecuentes y hubiesen respetado los principios de

---

[67] *Ibidem*.

[68] *Idem*., pp. 69-70. La cita de Spinoza está tomada de una carta a Burgh (Ep. 76, p. 320).

[69] JW IV.1, p. 223. Se trata de la cuarta proposición, con las que Jacobi expone lo esencial de su interpretación del spinozismo. La tercera proposición, dice: "La filosofía leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinozista, y conduce al investigador perseverante de vuelta a los principios de esta última." (*idem*., p. 224).

los que habían partido, también ellos deberían haber rechazado la existencia de la voluntad libre. Spinoza, en cambio, sí lo ha hecho. Es por eso que, según Jacobi, Spinoza es quien aplica de modo más consecuente los principios del racionalismo y quien acepta los resultados de haber extendido la explicación racional a todos los ámbitos de lo real, esto es, la negación de la libertad humana, la aniquilación del concepto de lo contingente. Por eso el sistema spinoziano es presentado por Jacobi como *el punto de llegada* de toda la historia de la filosofía racionalista.

Este aspecto de la interpretación jacobiana se enmarca en la línea de las lecturas de Leibniz, quien había declarado que el spinozismo es un cartesianismo exagerado, de Christian Thomasius, quien había denunciado el poder irrestricto que Spinoza le otorga a la razón humana y de Pierre Bayle, quien había presentado a Spinoza como el ateo de sistema que intentó dar una respuesta racional al problema del origen del universo. También Dippel había hecho referencia a la coherencia del sistema spinoziano. Pero Jacobi va aún más lejos que todos ellos, tanto en la justificación de su posición como en la radicalidad de las conclusiones que extrae de ella.

Esto es lo que explica el escándalo generado por la aparición de sus *Cartas*…, que desató a su vez la polémica pública en torno al spinozismo. Es el punto en el que Jacobi recurrió a la autoridad del difunto Lessing y es lo que permitió que la generación siguiente se enfrentara al sistema spinoziano como un sistema filosófico, como un exponente privilegiado de una tradición, de la que la mayoría de los pensadores alemanes del momento se sentían herederos. Este es, en definitiva, el aspecto de su interpretación que influyó especialmente en Fichte, Schelling y Hegel.

Jacobi desarrolla su tesis según la cual el spinozismo es la única filosofía en el Apéndice VII, añadido a la segunda edición de sus *Cartas*..., de 1789. Este texto, uno de los momentos de mayor originalidad del pensamiento jacobiano, presenta la historia de la filosofía como la *prehistoria* del sistema spinoziano, el cual constituye su coronación, el punto más allá del que no se puede ir, su final.

Jacobi entiende por *filosofía*, la filosofía *racionalista*, aquella que lleva a cabo la tendencia natural de todo ser humano a relacionarse con su medio ambiente intentando conocerlo, explicarlo. Según

Jacobi, al enfrentarse a la infinita diversidad de las cualidades que conforman la experiencia sensible, el entendimiento opera un proceso de reducción, recurriendo a la abstracción y al lenguaje. Gracias a este procedimiento, explica Jacobi, se realiza exitosamente la reducción de lo cualitativo a alguna propiedad determinada de la cantidad. De este modo progresa la ciencia natural, midiendo, pesando y comparando lo cuantificable.

Leucipo y Demócrito fueron, según Jacobi, quienes inauguraron esta historia de la filosofía. Ellos fueron los primeros en intentar explicar mecánicamente la multiplicidad del mundo. Sobre los avances del atomismo, retomado por los filósofos de la naturaleza del siglo XVII, Descartes fundó su nuevo sistema. Sin embargo, Jacobi señala que Descartes no pudo solucionar los grandes problemas planteados por el mecanicismo: la imposibilidad de explicar las características del ser pensante a partir de las propiedades del ser corporal, por un lado, y, por otro, el problema de proporcionar al movimiento y a sus modificaciones una existencia *natural*,[70] es decir, necesaria y mecánica. Ante esta dificultad, explica Jacobi, aparece Spinoza, quien con su *hen kai pan* intenta reducir las "dos cosas" a un único principio. Para explicar la propuesta de Spinoza, Jacobi hace referencia a la frase de Cicerón: "Dos cosas hay que buscar. Una que constituye la materia con la que cualquier cosa se efectúa; otra es la fuerza que efectúa cualquier cosa".[71] La solución spinoziana es, pues, reducir estas dos cosas, que según Jacobi había puesto en apuros a los filósofos que lo precedieron, a un único principio, a una única sustancia.

> *Materia sin forma y forma sin materia son dos cosas igualmente impensables; por lo tanto, su unificación debe ser esencial y necesaria*. Ahora bien, dado que la sustancia, que sólo puede ser una, debe ser pensada como lo absolutamente primero, también su forma esencial, esto es, su modo y su manera de ser, debe ser pensada de esa manera. A partir de esta primera materia y de su forma se originan las cosas particulares con sus conceptos sin

[70] Cf. JW IV.2, p. 134.

[71] *Idem*., p. 134 nota. La cita es de Cicerón, *Finibus*, Libro I § 6; trad. cast.: Villacañas en Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, *op.cit.*, p. 285, nota 160.

mediación, de un modo natural, es decir, *necesario* y *mecánico*.[72]

Jacobi piensa la sustancia spinoziana como la materia –la materia con la que cualquier cosa se efectúa, según la cita de Cicerón– e identifica su esencia con la forma –la fuerza que efectúa cualquier cosa–. Los dos elementos son así unificados bajo la noción de un primer principio cuyo ser y cuya esencia no pueden ser escindidos, sino que deben ser pensados ambos como lo absolutamente primero.

Así, señala Jacobi, Spinoza también pretende haber solucionado el problema del surgimiento del universo. Su explicación tiene la virtud de evitar el concepto de un caos originario que se ordena progresivamente y que tantos problemas ha causado a pensadores agudos. En efecto, Jacobi sostiene que el concepto de un caos originario, que equivale a plantear que el mundo evoluciona paulatinamente a partir de un estado de desorden hacia uno de orden, es irreconciliable con la idea de un principio natural, necesario y mecánico, activo desde la eternidad. Ambos conceptos, afirma, se destruyen uno al otro. Spinoza, al proponer un único principio, en el que forma y materia se encuentran unificadas, y que debe ser pensado como lo absolutamente primero y en la eternidad, no cayó en este error. En realidad, según Jacobi, Spinoza no cayó en ningún error:

> lo que él propiamente quería lograr, esto es, *una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas*, no podía alcanzarse a través de su nueva manera de pensar así como no puede alcanzarse a través de ninguna otra.[73]

Spinoza representa, pues, el mejor intento de explicar algo que no puede ser racionalmente explicado.

Ahora bien, es asimismo en este Apéndice VII donde se encuentra la crítica más original de Jacobi a la razón humana en su uso especulativo. Brevemente, Jacobi sostiene que desde un comienzo, el hombre se ha visto inclinado a la investigación del mundo que lo rodea. Ante la diversidad e inconstancia de los fenómenos de la naturaleza, el ser humano ha buscado siempre lo permanente.

---

[72] *Idem.*, p. 134.

[73] *Idem.*, p. 135.

Para ello, procedió a contrastar los testimonios acerca de las cosas que cada uno de los sentidos aportaba, con el objeto mismo. Sin embargo, señala Jacobi, los seres humanos tuvieron que aceptar que únicamente podía atribuirse al objeto aquello que todos los sentidos podían conocer de él. Lo objetivo, lo único permanente, pasó a ser aquello que se daba al *sensus comunis*. El entendimiento humano se quedó, entonces, con unas pocas nociones: existencia y coexistencia, acción y reacción, espacio y movimiento, conciencia y pensamiento. Sólo estos conceptos podían ser legítimamente atribuidos a los objetos, liberados así de todas las cualidades ocultas. Con esto, indica Jacobi, la necesidad especulativa de los seres humanos debería haberse dado por satisfecha. Sin embargo, el ser humano no podía contentarse con ello. La pluralidad y la riqueza de las percepciones, la posibilidad de compararlas entre sí, generan "la *necesidad* (*Bedürfnis*) de la *abstracción* y el *lenguaje*".[74] Según Jacobi, la razón abstrae los aspectos comunes de las diferentes percepciones, forma conceptos generales, que se conectan con ciertos sonidos y constituyen el lenguaje. De este modo surge un mundo racional, en el que signos y palabras ocupan el lugar de las sustancias y las fuerzas, afirma. Este *Vernunftwelt*, este *mundo de la razón*, es el resultado de esa necesidad natural de conocer la naturaleza que experimentan todos los seres sensibles. Es el principio mismo de la vida, la necesidad de conservar su propia existencia, lo que lleva a los hombres a la investigación de la naturaleza, a la formación de conceptos abstractos y a la producción de un lenguaje que les permita referirse a esos conceptos generales, ampliarlos y combinarlos entre sí. Ahora bien, el problema es que este proceso pone en evidencia que lo que la razón efectivamente conoce no son los objetos mismos, sino los conceptos que ella misma forma mediante un proceso de des-cualificación a partir de su experiencia sensible sumamente diversa.

La conclusión de Jacobi es que "nos apropiamos del universo a la vez que lo desgarramos y creamos un *mundo* de *imágenes, ideas* y *palabras*, adecuado a nuestras facultades, totalmente diferente del real y verdadero".[75] Intentando aprehender lo real mediante su razón especulativa, el hombre fabrica una realidad artificial que pone en lugar de aquella realidad verdadera. El mundo es reemplazado por

---

[74] *Idem.*, p. 131.
[75] *Idem.*, p. 132.

imágenes, palabras e ideas que, conectadas entre sí, perfectamente acomodadas las unas a las otras, también conforman un mundo, aunque muy alejado del efectivamente real. Conocer es desgarrar la realidad, pues el proceso de conocimiento racional, en vez de acceder a los objetos, produce otra realidad, ésta sí, a la medida de sus propias habilidades. La razón, incluso la más cultivada, no conoce sino poniendo diferencias y volviendo a quitarlas, realizando abstracción de algunos aspectos y conservando otros; sus operaciones no van más allá del ser consciente, reconocer y concebir.[76] Esta razón se revela, pues, no como una facultad de *captar* la realidad, sino como una facultad activa que *produce* la realidad, *otra* realidad que reemplaza la verdadera, una realidad *completamente racional*. Lo que los seres humanos producen de esta manera, lo comprenden en la medida en que es su creación; lo que no se deja crear de esta manera, no lo comprenden, sostiene Jacobi. El entendimiento no va más allá de lo que ha producido.

Así pues, explicar el universo racionalmente se revela como una tarea imposible. La condición de posibilidad de la existencia de un mundo, su causa, su fundamento, no puede ser conocido por la razón humana, pues éste se encuentra más allá de sus conceptos, más allá de la conexión entre seres condicionados, más allá de la naturaleza.[77] Buscar explicar la causa de la naturaleza equivale a querer transformar lo sobrenatural en natural o lo natural en sobrenatural. Nuevamente, el juicio de Jacobi es terminante: la razón podrá conocer, concebir, juzgar, conectar cosas de la naturaleza, pero la naturaleza completa no revela al entendimiento que la investiga más que lo que ella misma contiene, esto es, una multiplicidad de seres existentes, modificaciones, juegos de formas. Jamás le mostrará un comienzo *verdadero*, jamás un principio *real* de algún ser objetivamente existente.

De modo que la explicación que Spinoza pretende dar del origen del universo, del fundamento de todo lo real, falla porque esa explicación misma es imposible. Se revela así el motivo por el cual Jacobi admira y recupera a Spinoza:

---

[76] Jacobi utiliza, respectivamente, los conceptos de *Wahrnehmen*, *Wiedererkennen* y *Begreifen* (cf. *ibidem*.).

[77] Cf. *idem*., p. 148.

> Amo a Spinoza porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden explicar; ante ellas no se debe desviar la mirada, sino que hay que tomarlas tal como uno las encuentra. No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción es en mí tan viva, como *que hago lo que pienso*, en lugar *de que deba pensar sólo lo que hago*. Sencillamente debo aceptar una fuente del pensamiento y de la acción, que permanece enteramente inexplicable para mí.[78]

6. La alternativa: spinozismo o fe

El spinozismo, que Jacobi considera un sistema necesariamente fatalista y ateísta, es para él al mismo tiempo la única filosofía. En tanto que anula la libertad y la existencia del Dios personal, creador y extramundano del teísmo, la doctrina de Spinoza aniquila la moral, la religión y la posibilidad de fundamentar un orden socio-político. El spinozismo es, por lo tanto, inaceptable. Sin embargo, en la medida en que es el resultado más perfecto de la tendencia natural de los seres humanos a hacer filosofía –a explicarlo todo mediante la razón– el spinozismo no puede ser refutado. Se trata del producto más coherente del compromiso del hombre con los principios y las exigencias de su razón, que busca explicar la naturaleza por sus causas, que busca reducir los hechos a casos de leyes universales. No tiene sentido, pues, luchar contra él. Frente a Spinoza, frente a la filosofía –de la que él es el máximo representante– se abre según Jacobi una única alternativa: la fe, la creencia, el sentimiento.

Spinoza no puede ser refutado, pero sus conclusiones son tan contrarias a la certeza inmediata que todos los hombres comparten –la libertad, la existencia de un ser superior, bueno, creador, la existencia de un mundo y la presencia de otros hombres– que aceptarla es para Jacobi una imposibilidad. Su estrategia queda, pues, al descubierto: identificar a Spinoza como la única vía racional posible es un argumento a favor del abandono de la filosofía. Jacobi plantea una disyunción excluyente entre un racionalismo fatalista ateo y un fideísmo irracionalista. En otras palabras, se trata de optar entre *Dios o la nada*.

[78] *Idem*. IV.1, p. 70.

Jacobi deja en claro, frente a Lessing y frente a Mendelssohn, que si bien le reconoce el mérito a Spinoza de ser el héroe máximo de la filosofía, él mismo no es un spinozista. "Creo en una causa del mundo personal y dotada de entendimiento",[79] afirma. Pero cuando Lessing le pide más explicaciones, Jacobi le advierte que no debe tener muchas expectativas respecto de su argumentación, pues para salir del asunto se sirve de un "*salto mortale*".[80]

El salto que propone Jacobi a Lessing se revela como la única salida frente a la paradójica situación que él mismo ha construido: el spinozismo es la única filosofía y sin embargo la vía de la refutación racional no conducirá a su abandono. Lessing pide una demostración y Jacobi procede a explicar en qué consiste su pirueta:

> El asunto consiste en que, a partir del fatalismo, concluyo de modo inmediato contra el fatalismo y contra todo aquello que se encuentra ligado a él. Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar al mecanismo de las fuerzas eficientes. La conversación que mantenemos en este momento es sólo una exigencia de nuestros cuerpos; y el contenido completo de esta conversación se agota en sus elementos: extensión, movimiento, grados de velocidad, junto con los conceptos que los representan y los conceptos de esos conceptos. El inventor del reloj en realidad no ha inventado nada, sino que simplemente ha sido espectador de su surgimiento a partir de fuerzas que se desenvuelven ciegamente. Lo mismo ocurrió con Rafael, en el momento en que diseñó la Escuela de Atenas; y con Lessing, al escribir su Natán. Lo mismo vale para todos los sistemas filosóficos, obras de arte, formas de gobierno, guerras en mar y en tierra, en fin, esto se aplica a todo lo posible. Pues del mismo modo los afectos y pasiones no tienen ningún efecto en tanto que son sentimientos y pensamientos, o más correctamente expresado, en tanto que *conllevan* sentimientos y pensamientos. Únicamente *creemos* que nos comportamos por ira, amor, generosidad o por decisiones racionales. ¡Pura ilusión! En todos estos casos, lo que nos mueve es en el fondo *algo* que

---

[79] *Idem.*, p. 59.

[80] *Ibidem.*

> *nada sabe* de todo eso y que*, en tanto tal*, se encuentra totalmente desprovisto de sentimiento y pensamiento. Éstos, sentimiento y pensamiento, no son sino conceptos de la extensión, el movimiento y los grados de velocidad.[81]

Al adoptar y radicalizar el principio de razón suficiente, Spinoza debe, según Jacobi, abrazar el determinismo y rechazar las causas finales. Si únicamente hay causas eficientes y no hay causas finales, razona Jacobi, la facultad de pensar, la conciencia, no es más que un mero observar. Su única actividad consistiría en representar conceptualmente lo que sucede en la verdadera realidad, constituida por mecanismos de fuerzas eficientes que no se dirigen a ningún fin ni responden a un propósito. La consecuencia es la anulación del sujeto. Todas las acciones que suceden en el mundo –incluida la creación intelectual y artística– no serían sino efectos necesarios que pueden explicarse en función de las leyes de la extensión. El principio que rige este orden es, en el universo de Spinoza, algo privado de la capacidad de pensar, de voluntad, de sentimientos. Dada la máxima coherencia interna que Jacobi atribuye al sistema spinoziano, concluye:

> Si alguien puede aceptar esto, yo no soy capaz de refutar su opinión. Pero si no puede aceptarlo, entonces debe transformarse en la antípoda de Spinoza.[82]

Luego de constatar que toda filosofía –en tanto explicación racional mediante demostraciones de la realidad– conduce al fatalismo y luego de presentar al spinozismo como el sistema más acabado y perfecto de la filosofía, la propuesta de Jacobi consiste en abandonar por completo este camino que conduce a la negación de la libertad humana. La huida no es hacia el escepticismo –que según Jacobi es más bien el resultado necesario del ejercicio filosófico– sino hacia la región de la fe.[83] Ante el horizonte funesto de una filosofía que con-

[81] *Idem.*, pp. 58-9.

[82] *Ibidem.*

[83] Nuevamente ambiguo, cuando Lessing le pregunta hacia dónde se retira mediante su salto, Jacobi presenta el ámbito de la fe con la expresión que Spinoza utiliza para describir la verdad: "Hacia aquella luz, de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y a las tinieblas" (*Idem.*, p. 70). En E II, 43, esc., Spinoza escribe:

duce al ateísmo y al inmoralismo, la propuesta de Jacobi se resume en la imagen de un *salto mortal* que permite abandonar el ámbito de la razón para refugiarse en la creencia, un tipo de saber inmediato y absolutamente cierto, único medio de acceso a la realidad efectiva y a la verdad.[84]

En efecto, Jacobi afirma que el ser humano posee una representación originaria de lo incondicionado, inseparablemente conectada a la representación originaria de lo condicionado, que depende de aquella. Por eso, para Jacobi, los hombres no necesitan buscar lo incondicionado, pues de la existencia de lo incondicionado poseen una certeza mayor que de su propia existencia.[85] Los seres humanos tienen un acceso a lo incondicionado de un modo originario y, por eso, Jacobi sostiene que lo sobrenatural –aquello que no puede ser conocido racionalmente, porque no puede ser demostrado, porque no tiene condiciones que expliquen la posibilidad de su existencia– debe ser aceptado de la misma manera en que nos es dado: como un *Tatsache*, un hecho. Este ser incondicionado, este ser sobrenatural –pues lo natural se caracteriza por estar siempre condicionado por otra cosa–, este *ser de todos los seres*, es, según Jacobi, lo que en todas las lenguas es denominado Dios.

La autoridad de la razón y su capacidad para justificar los principios básicos de la religión y la moral –tal como lo pretendían los Ilustrados de Berlín liderados por Mendelssohn– era puesta en duda por los resultados innegables del spinozismo, el sistema más perfecto de la filosofía. Pero estos resultados eran para Jacobi inaceptables, absurdos, pues se oponían a la certeza más íntima, inmediata y cierta que poseen los seres humanos. “También la cabeza más grande,

---

“(…) la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas”.

84 El concepto de creencia o fe (*Glaube*) tal como es utilizado por Jacobi en sus *Cartas…* generó fuertes críticas entre sus lectores. En 1786 Jacobi publicó su segunda obra filosófica, titulada *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Un diálogo* cuyo principal objetivo es justificar su uso de la palabra *Glaube*. Para ello, recurre a la noción de *belief* de Hume y establece que, al igual que Hume, él denomina *Glaube* –creencia o fe– a la certeza inmediata que los seres humanos poseen de su propia existencia así como de los objetos que afectan sus sentidos (F. H. Jacobi, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau, 1786 en JW II, pp. 142 y ss.).

85 Cf. JW IV.1, p. 153.

cuando quiere explicarlo todo absolutamente mediante conceptos claros y no quiere admitir nada más, debe llegar a disparates”,[86] escribe. Por eso, el análisis de la doctrina de Spinoza conduce a Jacobi a hacer un llamado a conocer los *límites* de esta razón filosófica, argumentativa, que se afana en explicarlo todo:

> Aquel que no quiere explicar lo que es inconcebible, sino sólo conocer el límite donde éste comienza y reconocer su existencia. Creo que él ha logrado producir en sí mismo, el mayor espacio para una verdad auténticamente humana.[87]

Si en el ámbito de la naturaleza la razón puede arrojar resultados positivos y provechosos, no reconocer que existe otro ámbito de la realidad, que no puede ser conceptualizado, que no puede ser explicado por sus causas, conduce a consecuencias nefastas. El único modo de evitarlas es, según Jacobi, reconociendo y respetando las limitaciones de esa facultad. Al determinar los límites del conocimiento humano se evitarán, pues, las fantasías, el sinsentido y la ceguera. El afán demostrativo conduce a un enceguecimiento del alma, que ocupada en encontrar lo explicable en las cosas, no logra ver lo incondicionado –Dios– y no logra verse a sí misma tal como es –libre–. Jacobi propone por lo tanto abandonar los caminos sinuosos de la demostración y admitir la *revelación* como fuente de un saber inmediato, indemostrable, irracional.

El verdadero objetivo del investigador, dice Jacobi, consiste en “descubrir y revelar la existencia”.[88] La demostración racional, la explicación por causas puede ser un medio, un camino que conduce a ese fin, pero el objetivo mismo es lo que no puede ser explicado: lo indisoluble, inmediato, simple. La revelación es, pues, la contrapartida de la creencia. Según Jacobi, los seres humanos son naturalmente *realistas*: aceptan que las cosas existen y jamás dudan de ello, pues su certeza es absoluta e inmediata. Su juicio se apoya únicamente sobre el *factum* de que las cosas están efectivamente frente a ellos.[89]

---

[86] *Idem.*, p. 71.
[87] *Ibidem.*
[88] *Idem.*, p. 72.
[89] Cf. *idem.*, pp. 165-166.

Con un vocabulario que remite a la doctrina teológica, Jacobi construye su noción de revelación y de fe sobre la base del modelo de la percepción sensible. Al igual que los objetos se revelan a los sentidos, Dios se revela en el interior de los hombres. Al igual que no se requieren demostraciones para aceptar que las cosas están ahí en el mundo sino que su existencia es objeto de creencia, la existencia de Dios, la libertad de la voluntad, son para Jacobi hechos tan indiscutibles como indemostrables. La fe y la revelación, así definidas, son para él el único camino a la verdad. Para que éstas subsistan, es necesario limitar a la razón.

Por haber tenido el valor de llevar al extremo la empresa filosófica, Spinoza fue quien mostró a Jacobi que este camino –el camino de la filosofía, el camino de la razón– no era el del verdadero conocimiento. La actitud de Jacobi frente a Spinoza se manifiesta como ambigua y es esa ambigüedad lo que explica el hecho de que, en vez de haber logrado enterrar a Spinoza y a su doctrina de una vez y para siempre, la publicación de sus *Cartas*… haya tenido el efecto opuesto.

Capítulo VIII

La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

La Polémica del spinozismo constituye el momento central en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania. Pero además, esta querella se revela como profundamente significativa para el desarrollo mismo de la filosofía alemana. El uso polémico por parte de Jacobi de las declaraciones de Lessing así como de su propia lectura del spinozismo, puso al descubierto que su principal objetivo, además de denunciar la posición panteísta-ateísta que se encontraba a la base del *Sturm und Drang*, era desenmascarar las consecuencias que se seguían del dogma principal de la Ilustración alemana. Según él, la convicción de que la razón es la última autoridad en la determinación de la verdad conduce al abismo de la negación de la existencia de Dios, el fatalismo y el nihilismo.

El problema de la determinación del sentido de la *Aufklärung* quedó, por lo tanto, íntimamente entrelazado con la discusión en torno al spinozismo y la doctrina de Spinoza se transformó en una cuestión ineludible para los protagonistas de la escena filosófica alemana. Tal como lo presagiaba Jacobi en una carta a Mendelssohn de abril de 1785, Alemania fue testigo de una polémica que, como la desatada entre el Arcángel y Satanás sobre el cadáver de Moisés, se disputó *sobre el cuerpo de Spinoza*.[1]

Obligado a resguardar sus convicciones más arraigadas, Mendelssohn reaccionó en defensa de la Ilustración. Sus argumentos, sin embargo, revelaron más bien las debilidades e insuficiencias de la posición racionalista que él defendía. Así pues, esta polémica, "como un rayo que brota de pronto en un cielo sereno", según la descripción de Hegel,[2] hundió a la Ilustración alemana en una gravísima crisis. En este sentido, puede decirse que, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, la Polémica del spinozismo fue el evento filosófico más significativo de la segunda mitad del siglo XVIII en el territorio alemán.[3]

---

[1] Cf. JW IV.1, p. 162.

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* en *Idem*., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 y ss., t. 20, p. 316.

[3] Cf. Timm, *op.cit.*, pp. 15 y ss; y Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*, p. 44.

1. Las *Horas matinales*

Durante su intercambio epistolar con Jacobi, Mendelssohn se encontraba en medio de la redacción de un libro, *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*,[4] que apareció en 1785. El título responde al hecho de que el libro se encuentra estructurado a partir de las lecciones que Mendelssohn ofreció durante las horas de la mañana, a su hijo mayor Joseph, a su yerno Simon Veit, primer esposo de Dorothea Brendel Mendelsohn, y a Bernhard Wessely. Su objetivo era exponer las pruebas de la existencia de Dios, probablemente de una manera acorde al gusto de la época y a la convicción de su autor de que la filosofía debía poder ser comprendida por un público más amplio que los profesores y estudiantes universitarios.

Mendelssohn no menciona en este texto explícitamente el intercambio epistolar que mantenía con Jacobi desde 1783 ni tampoco dice nada acerca de la confesión de Lessing. En efecto, Mendelssohn adelanta en el Prefacio, que tendrá oportunidad de exponer más detalladamente las circunstancias especiales por las que se ha decidido a publicar la obra en una segunda parte, cuya aparición, advierte, dependería en gran medida de la aprobación con la que el público recibiera esta primera entrega.[5] Sin embargo, la presencia de Jacobi como interlocutor oculto es evidente y la conexión de las *Horas matinales* con la polémica entre ellos es innegable. El delicado asunto del spinozismo de Lessing, la cuestión de la correcta interpretación de Spinoza y el problema de los límites de la facultad racional –es decir, todos los puntos de su discusión con Jacobi– se encuentran abordados en este texto.[6] Como afirma Strauss, el silencio de Mendelssohn respecto de estas circunstancias no es una casualidad sino que respondió a una táctica. El berlinés quiso adelantarse a la posible publicación por parte de Jacobi del secreto de Lessing y, de este modo, volverlo inofensivo. Para ello, emprendió la crítica al

[4] Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Christian Friedrich Voß, Berlin, 1785.

[5] Cf. JubA. 3.2, p. 5.

[6] Mendelssohn es consciente de ello y así lo admite en una carta a Elise Reimarus del 29 de abril de 1785, en la que afirma que su texto “tiene que ver principalmente con el panteísmo, sólo que sin mención de nuestro intercambio espistolar” (JubA 13.3, p. 281).

sistema spinoziano y la exposición de las convicciones filosóficas y teológicas de Lessing. Contra la afirmación hecha por Jacobi –que Lessing había sido un spinozista convencido– Mendelssohn sostiene en sus *Horas matinales* que la posición de Lessing puede caracterizarse como un *spinozismo purificado*. Pero al mismo tiempo, necesitaba que esta discusión pasara inadvertida. Pues sólo así el peligro que implicaba la afirmación de Jacobi podía ser neutralizado. Si los detalles del enfrentamiento quedaban al descubierto, entonces su exposición no lograría cumplir su objetivo tranquilizador. Por eso decide incluir su abordaje del spinozismo como un mero excurso en el contexto de una discusión acerca de las pruebas de la existencia de Dios.[7]

El título del libro y lo que se afirma en el Prefacio, por lo tanto, cumplen correctamente la función de desorientar al lector, que cree encontrarse frente a la transcripción de las lecciones que Mendelssohn impartiera a los jóvenes durante las horas de la mañana, las únicas que su enfermedad le permitían aprovechar para la especulación filosófica. El hecho de que estas lecciones no comenzaran sino hasta finales de 1784 refuerza sin embargo las sospechas acerca del verdadero objetivo del libro.[8] Esto explica, además, que Mendelssohn no informara a Jacobi acerca de su intención de publicarlo sino luego de haber entregado el manuscrito a la imprenta, indicándole que buscara en el catálogo de la próxima feria un texto de su autoría que hacía referencia a la disputa entre ellos y en el que se planteaba el *statum controversiae*. No es, por lo tanto, difícil comprender que Jacobi hubiese tomado la decisión de dar a conocer el intercambio epistolar que habían mantenido durante los dos años anteriores. Jacobi no podía dejar que fuera Mendelssohn el que planteara el estado de la controversia de modo unilateral.

Las *Horas matinales*, que según Strauss constituye un documento de la crisis final de la metafísica moderna de cuño cartesiano y leibniziano,[9] se divide en dos secciones. La primera, titulada "Conocimientos preparatorios acerca de la verdad, la apariencia y el error",

---

[7] Cf. Strauss, "*Einleitung zu «Morgenstunden» und «An die Freunde Lessings»*" en JubA 3.2, p. L.

[8] Cf. *idem.*, p. XIII.

[9] *Idem.*, p. LX.

abarca las primeras siete lecciones y se ocupa de los conceptos básicos de la filosofía mendelssohniana, como el de verdad, causa, fuerza, evidencia, existencia, etc. La segunda se titula "Conceptos científicos acerca de la existencia de Dios" y está compuesta por otras diez lecciones, en las que Mendelssohn expone, principalmente, las diferentes pruebas que le permiten demostrar la existencia de Dios, responde a distintas objeciones y discute con otras posiciones. Es en esta segunda parte, que dedica tres capítulos –13, 14 y 15– al problema del spinozismo y, en conexión con éste, a presentar el carácter y examinar las convicciones religiosas de su difunto amigo Lessing.

Contra la interpretación de Jacobi, Mendelssohn dedica el capítulo 13 a mostrar que el spinozismo sí puede ser criticado. Sin embargo, no propone una refutación terminante. Al igual que en sus *Diálogos filosóficos*, Mendelssohn reinterpreta esta doctrina de modo tal, que lo reduce a la posición de Leibniz y lo convierte, por lo tanto, en inofensivo. En este sentido, Mendelssohn evita nuevamente la identificación del spinozismo con un ateísmo. En cambio, lo presenta como *panteísmo*, esto es, como la posición según la cual "todo es uno y uno es todo".

Es notable que, en consonancia con su estrategia, Mendelssohn presenta la posición de Spinoza refiriéndose no exclusivamente al filósofo sino a "los spinozistas", como si se aceptara ya de antemano y con cierta naturalidad que existe un grupo de personas que adhieren a esta doctrina y entre las cuales Mendelssohn contaría a Lessing.

> Los spinozistas afirman: «Nosotros y el mundo sensible que nos rodea no somos algo subsistente por sí mismo, sino meras modificaciones de la sustancia infinita. Ningún pensamiento de este ser infinito puede llegar a la existencia fuera de él ni separado de su ser, pues no hay más que una única sustancia, dotada de una infinita potencia de pensar y de una infinita extensión. Dios, dice el spinozista, es la única sustancia necesaria y también la única posible, todo lo demás no vive, no se mueve ni existe fuera de Dios, sino que son modificaciones de la esencia divina. Uno es todo y todo es uno».[10]

[10] JubA 3.2, p. 104.

Por no haber trazado una distinción entre la divinidad y el universo, es que Mendelssohn ve en Spinoza un panteísmo, un sistema en el que se afirma que *todo es uno y uno es todo*.

Mendelssohn sostiene que si bien esta doctrina suena absurda y se aparta de la senda del *sano entendimiento humano*, el spinozismo ha encontrado desde siempre adeptos entre las cabezas pensantes: "tanto fanáticos (*Schwärmer*) como ateístas han coincidido en aceptarla",[11] afirma, pues la doctrina de Spinoza parece reunir estos dos errores contrapuestos. Mendelssohn dice que la cercanía del spinozismo con el ateísmo es evidente, por lo que no siente que deba explicitarlo. Respecto de su conexión con fanatismo o entusiasmo místico, remite al libro de J.G.Wachter, *El spinozismo en el judaísmo*, en el que se sostiene que la doctrina de Spinoza tiene su origen en la filosofía mística judía de la Cábala. Se trata, pues, de dos interpretaciones del panteísmo de Spinoza, opuestas la una a la otra, pero según Mendelssohn igualmente erróneas. La primera afirma únicamente la existencia del universo y niega a Dios, la segunda afirma únicamente la existencia de Dios y transforma al universo en algo secundario, en una manifestación de la divinidad, inmanente a ella.

Para comprender mejor en qué sentido la doctrina spinoziana se enfrenta a la suya propia, Mendelssohn propone determinar cuál es el punto en el que los spinozistas abandonan el camino compartido y deciden tomar otra senda. Es decir, Mendelssohn propone buscar el punto a partir del cual cada uno toma una dirección diferente. Sostiene, entonces, que hasta donde llega su conocimiento acerca de la doctrina de los spinozistas, éstos coinciden con él en que el Ser perfecto se conoce a sí mismo necesariamente, que los seres finitos forman una serie infinita sin principio ni fin, que la existencia de los seres finitos es el resultado de una serie causal y que a su vez cada uno de ellos presupone una serie sin fin de efectos. Ahora bien, según Mendelssohn, estas cadenas de cosas contingentes "tienen su propia sustancialidad fuera de Dios"[12] aún si sólo pueden existir en tanto que efectos de la omnipotencia divina. Para los spinozistas, en cambio, los seres finitos dependen de la sustancia infinita y son impensables sin ella. Mientras que Mendelssohn sostiene que los seres humanos viven y existen como efectos de Dios, pero no *en*

---

[11] *Ibidem*.

[12] *Idem*., p. 105.

Él, los spinozistas sostienen que existe una única sustancia infinita, pues la sustancia debe ser independiente, debe existir por sí y, por lo tanto, no puede requerir de ningún otro ser para existir. Ningún ente finito puede ser independiente, por lo que, según ellos, hay que aceptar que éstos no son sustancias. El universo, en cambio, es una verdadera sustancia, en tanto que incluye todo en sí y no requiere de ningún otro ser para existir. Mendelssohn señala que, siguiendo a Descartes, los spinozistas afirman que el universo se compone de cuerpos y pensamientos. La sustancia spinoziana se compone, pues, de dos atributos infinitos –pensamiento y extensión– y es el *uno y todo*: "el conjunto total de los infinitos cuerpos y de las infinitas almas constituye *una* única *totalidad* infinita, infinita en extensión e infinita en pensamiento".[13] El conflicto se da pues, entre sostener un monismo en el que únicamente existe una sustancia que contiene en sí la totalidad del universo o un pluralismo de sustancias finitas que dependen del ser infinito pero cuya existencia se distingue de la de él.

Mendelssohn parece incluso estar dispuesto a aceptar hasta cierto punto la interpretación jacobiana según la cual el spinozismo es una doctrina máximamente coherente:

> Con razón se ha admirado la sagacidad con la que, a partir de estas ideas fundamentales, Spinoza expone su sistema y demuestra hasta el más pequeño detalle con rigor geométrico. Si aceptáis sus principios, su edificio se alza inquebrantable y no podréis mover de su lugar ni la más pequeña piedra.[14]

Si se admiten sus principios, han de aceptarse sus consecuencias. Lo que hay que hacer es, entonces, investigar los fundamentos del spinozismo, para ver si resisten. Mendelssohn se aboca al análisis del concepto spinoziano de sustancia y concluye que su definición es arbitraria, pues denomina sustancia únicamente a una clase de seres y excluye a otra, a la cual Mendelssohn está dispuesto a atribuir asimismo la sustancialidad.

El berlinés concede que si la existencia independiente es una

---

[13] *Idem.*, p. 106.

[14] *Ibidem.*

condición necesaria de la sustancia, entonces hay que aceptar, al igual que Spinoza, que sólo puede haber *una* sustancia *infinita*, pues únicamente lo que es infinito no depende de otra cosa. Sin embargo, es una arbitrariedad el considerar la independencia como una característica necesaria de la sustancia. Lo que usualmente se denomina sustancia no es, según Mendelssohn, más que un ser con una naturaleza permanente, que se mantiene y subsiste a pesar de los cambios en sus accidentes. Pero es coherente con un ser tal, el hecho de depender de otros seres para existir. De este modo, Mendelssohn propone distinguir entre lo que se basta a sí mismo (*Selbständige*), que es independiente y no requiere ningún otro ser para existir y es, por lo tanto, infinito y necesario, de lo existente por sí (*Fürsichbestehenden*), que a pesar de ser dependiente en cuanto a su existencia respecto de un ser infinito, existe como algo diferente y separado de todo lo demás. Esto permite a Mendelssohn postular la posibilidad de que existan seres que no son meras modificaciones de otros seres, sino que subsisten por sí mismos y poseen, ellos mismos, modificaciones. "Creemos que una sustancialidad de esta segunda clase también puede atribuirse con justicia a seres finitos y contingentes",[15] concluye.

Con esto, Mendelssohn pretende haber *arrojado por la borda* la doctrina de Spinoza, pues está convencido de haber mostrado que éste no logra fundamentar su posición:

> En vez de demostrar que todo lo que existe por sí constituye una unidad, finalmente concluye que todo lo que se basta a sí mismo es uno. En lugar de exponer que la sumatoria total de todos los seres finitos constituye una única sustancia infinita, al fin de cuentas afirma que toda esta sumatoria debe ser dependiente de la única sustancia infinita. Sin embargo, todo esto podría ser concedido sin que con ello se resuelva la polémica. El punto de conflicto continuaría allí, tal como se encontraba antes. Sus demostraciones son correctas, pero no nos refutan.[16]

Así pues, aun aceptando que sus demostraciones son acertadas, Mendelssohn constata que Spinoza parte de una definición arbi-

[15] *Idem.*, p. 107.

[16] *Ibidem.*

traria de sustancia y que esta arbitrariedad es la que conduce a la negación de un ámbito de existencia que subsista separado de Dios.

Si bien Mendelssohn cree que esto ya es suficiente para dejar de lado al spinozismo, a continuación ofrece otro argumento, que va ahora contra la doctrina misma, en tanto que producto terminado. Mendelssohn pretende mostrar que Spinoza es incapaz de explicar algunos hechos indiscutibles de la experiencia común. En este sentido, la estrategia refutatoria da un giro y ya no apunta a los fundamentos de un sistema que se presenta como absolutamente racional, sino que se dirige a mostrar que es, como un todo, insuficiente, ya que no logra cumplir con su objetivo.

Spinoza, dice Mendelssohn, hace del pensamiento y la extensión dos atributos de la sustancia divina. El pensamiento sería, al igual que en Descartes, la esencia de la mente y la extensión, la esencia de la materia. Sin embargo, sostiene, la materia también es movimiento y el pensamiento también es voluntad y juicio; pero Spinoza es incapaz de justificar estas características adicionales del pensamiento y la extensión, pues no pueden provenir de la sustancia infinita, que no posee ni voluntad ni facultad de juzgar, en la que no existe ni el bien ni el mal, en la que no puede darse ningún cambio ni movimiento. Estos aspectos de lo extenso y lo pensante –cuya existencia es según Mendelssohn indiscutible– sólo pueden explicarse recurriendo a los individuos finitos que, sin embargo, Spinoza ha reducido a modos de la sustancia única.[17]

Esta objeción se basa en el supuesto de que entre los modos y la sustancia se da una relación similar a la que se da entre el todo y las partes. Las propiedades que existen en los modos deben también existir en la sustancia de la que provienen y en la que existen. Este mismo supuesto está a la base del último reproche que Mendelssohn hace a Spinoza.

Antes de finalizar el capítulo, Mendelssohn retoma uno de los argumentos contra Spinoza que Wolff había expuesto en su *Teología natural* y que, según él, no había sido hasta el momento respondido por ningún defensor del spinozismo.[18] Cada propiedad de una cosa, sostiene, posee una cantidad y una intensidad determinadas. Si se

---

[17] Cf. *idem*., pp. 107 a 109.

[18] Cf. *idem*., p. 110. Véase Wolff, *Theologia naturalis* § 706.

añade a un poco de agua tibia otro poco de agua tibia, se tendrá más agua pero ésta no estará más caliente, escribe Mendelssohn. Un aumento en la cantidad no puede generar un aumento en la intensidad. Así pues, cuando una cantidad infinita de seres finitos son tomados en conjunto, el resultado es un conjunto infinito en la extensión o cantidad. Según la intensidad, el todo continúa siendo finito, pues las partes que lo componen son seres finitos. Ahora bien, Mendelssohn interpreta que, según Spinoza, únicamente un ser infinito en intensidad puede ser absolutamente independiente y no necesita de ningún otro ser para existir. De allí, concluye:

> Por lo tanto, además del conjunto total de todos los seres, el cual únicamente puede ser infinito según la extensión, debe haber un único ser infinito, ilimitado según su fuerza o intensidad. Además, dado que él afirma que una única sustancia puede ser independiente, entonces debe hacer depender su infinito según la cantidad de este infinito según la intensidad.[19]

La sustancia spinoziana, que Mendelssohn interpreta como un mero agregado infinito de seres finitos, no es verdaderamente infinita y por lo tanto es incapaz de subsistir por sí de un modo absolutamente independiente, tal como la definición de sustancia dada por Spinoza lo requiere. Por consiguiente, si Spinoza acepta la existencia de este ser extensivamente infinito, debería admitir, además, la existencia de un ser verdaderamente infinito.

Ahora bien, este ser absolutamente infinito coincide, según Mendelssohn, con el Dios de la filosofía leibniziana. Pues si Spinoza acepta que la sustancia es la totalidad de los seres pensantes y extensos, esto presupone la existencia de un sujeto que, con su pensamiento, unifique la variedad infinita de seres:

> Cada ser pensante, en tanto que es finito, piensa solamente una parte del mundo, una cara y un punto de vista del mundo, que no abarca el conjunto con igual claridad. Según Spinoza, únicamente en el conjunto de todos los seres pensantes, en la totalidad de los seres pensantes, se encuentra el universo en su absoluta claridad. Pero esta totalidad, esta reunión, muchos en

[19] JubA 3.2, pp. 110-111.

uno, este conjunto presupone un sujeto pensante, que en su representación abarca, reúne y conecta. Sin este sujeto unificante, las partes permanecen aisladas e inconexas, siempre múltiples, y solamente pueden ser unificadas a través de las ideas que las abarcan.[20]

De esta manera, sostiene Mendelssohn, su discordia con Spinoza estaría en gran parte concluida y este filósofo, que fue un honesto investigador de la verdad, se transformaría en su *amigo*. Un hombre que ha dedicado su vida únicamente a la verdad, seguramente no se opondría a ella por tozudez ni por vanidad, sostiene. En efecto, si esta doctrina es armonizable con la existencia de un Dios extramundano concebido al modo de un sujeto infinito, no hay motivo por el que Spinoza y los spinozistas no podrían ser considerados *aliados* de la filosofía de la Ilustración de cúneo leibniziano defendida por Mendelssohn. Ya no representarían la amenaza que Jacobi pretendía.

2. El spinozismo *purificado* de Lessing

Al comienzo del capítulo 14 de sus *Horas matinales*, Mendelssohn imagina que, si Lessing estuviera presente, le reprocharía haber refutado a Spinoza *pero no al spinozismo.* Según él, Lessing hubiese afirmado que si bien el sistema de este filósofo, como el de cualquier otro mortal, puede poseer imprecisiones y carencias en sus fundamentos, esto no implica el derrumbamiento de todo su edificio doctrinal. Un seguidor de Spinoza podría venir luego a solucionar esas carencias y subsanar los errores. De modo que, según Lessing, la argumentación de Mendelssohn no sólo no probaría que su propia posición es la verdadera, sino que tampoco implicaría que el spinozismo deba ser abandonado. Efectivamente, aun aceptando todas las objeciones de Mendelssohn, hubiese dicho Lessing, la proposición “uno es todo y todo es uno” podría seguir siendo verdadera.[21]

A partir de esta objeción, el capítulo se construye como un diálogo imaginario entre los dos viejos amigos, a lo largo del cual Lessing es presentado como defensor de una posición que Mendelssohn

[20] *Idem.*, p. 112.
[21] Cf. *idem.*, p. 114.

denomina "*spinozismo* purificado" o "*panteísmo* purificado" y que, según lo anuncia en el título del capítulo, es totalmente compatible con la religión y la moral, en tanto que se las considera como prácticas. De este modo, Mendelssohn retorna a la estrategia que había llevado a cabo treinta años antes en sus *Diálogos filosóficos*: propone una reinterpretación del spinozismo según categorías de la filosofía leibniziana que lo vuelven inofensivo para la religión y la moral, y que, por lo tanto, justifican su reivindicación. La única diferencia es que en este texto, luego de la polémica epistolar con Jacobi, Mendelssohn tiene que ocuparse también de la delicada cuestión del spinozismo de Lessing.

Este diálogo imaginario está diseñado como un contrapunto de la conversación entre Jacobi y Lessing.[22] Convencido de que su retrato de Lessing reflejaba más fielmente el verdadero credo de su amigo, Mendelssohn esperaba que, de darse algún día a conocer, el público rechazaría el relato de Jacobi y reconocería que presentaba una imagen distorsionada de Lessing al declararlo como un convencido spinozista que despreció la libertad de la voluntad y abrazó el determinismo. Pero además, este diálogo es la ocasión para que Mendelssohn introduzca su aporte auténtico a la discusión con el spinozismo.

Efectivamente, las tres objeciones del capítulo 13 de las *Horas matinales* no eran más que variaciones sobre la refutación de Wolff. El aporte original de Mendelssohn a la discusión acerca de Spinoza reside en su objeción al *spinozismo purificado*, tal como él entiende que Lessing lo defendió.[23] Esta crítica, que vale también para el spinozismo *de Spinoza*, pone en evidencia las propias convicciones de Mendelssohn mucho más claramente que sus otras críticas.

La argumentación del capítulo 14 comienza con un parlamento de Lessing, que apunta a clarificar las diferencias entre el teísmo y el panteísmo. Luego de responder a las objeciones que Mendelssohn hiciera en el capítulo anterior, principalmente mostrando que inclu-

---

[22] Altmann sostiene que para componer este diálogo ficticio, Mendelssohn pudo haberse basado en muchas conversaciones mantenidas con Lessing acerca de Spinoza y particularmente en una carta ahora extraviada, datada en el período de Breslau, en la que Lessing habría incluido una exposición de este "spinozismo purificado" (cf. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, p. 691).

[23] Cf. Strauss, *op.cit.*, p. LXXI.

so los teístas no pueden solucionarlas, el Lessing ficticio del diálogo imaginado por Mendelssohn se pregunta quién puede asegurar que nosotros mismos y el mundo que nos rodea poseemos algo más que una *existencia ideal* en el entendimiento divino, que somos algo más que meros pensamientos de Dios y modificaciones de su fuerza primigenia.[24] Mendelssohn interpreta que la posición de su interlocutor consiste *no* en oponerse a la existencia de un Dios extramundano, sino en negar que el mundo exista fuera de Dios y caracteriza entonces a esta divinidad lessinguiana como un "infinito egoísta".[25] Lessing le responde que ha comprendido bien sus ideas y compara su panteísmo con una "Hidra de dos cabezas", una de las cuales lleva la inscripción *todo es uno* y la otra, *uno es todo*. "Debéis decapitar ambas al mismo tiempo, si es que deseáis matar al monstruo", dice. Y añade: "Antes de que os atreváis a la hercúlea tarea, prestad mucha atención a las armas con las que ella podrá defenderse."[26]

Mendelssohn desarrolla a continuación la posición de Lessing, inspirándose tal vez en el fragmento que él le había enviado desde Breslau, "Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios". Sostiene que su amigo fundamenta su credo panteísta en la imposibilidad de encontrar un criterio para distinguir la existencia de un ser en tanto que éste existe en la mente de Dios y su existencia en tanto que existe fuera de la mente de Dios. La distinción entre los pensamientos, lo pensante y lo que es pensado, señalaría Lessing, sólo

[24] "El teísta también debe atribuir a la serie de cosas que continuamente son puestas en la realidad efectiva, una especie de existencia ideal en el entendimiento divino. Y esto puede admitirlo el panteísta, sin perjuicio para su sistema. Sin embargo, éste permanece en esta existencia ideal y si el teísta avanza y afirma que Dios ha otorgado una existencia objetiva fuera de Sí mismo a esta serie efectivamente real de cosas, el panteísta se retira humildemente y no ve ninguna razón para admitir aquello. ¿Por qué medios podría convencerlo aquél de esta existencia objetiva fuera del entendimiento divino? ¿Quién podría afirmar que nosotros mismos y el mundo que nos rodea, poseemos algo más que una existencia ideal en el entendimiento divino, que somos algo más que meras ideas de Dios y modificaciones de su fuerza originaria (*Urkraft*)?" (JubA 3.2, pp. 115-6). Este término *Urkraft* será clave en la interpretación que Herder hará del spinozismo y este párrafo permite sospechar que su interpretación es deudora de esta exposición que hace Mendelssohn de la posición de Lessing.

[25] *Idem.*, p. 116. El término egoísta (*Egoist*) es utilizado como un sinónimo de solipsista (*Solipsist*).

[26] *Ibidem.*

vale si lo pensante es una mera facultad. En Dios, no puede haber facultades que no se realizan. De modo que la acción de pensar en Dios coincide con la existencia de los pensamientos pensados por Él.[27] Para refutar este panteísmo, sostiene Lessing, hay que mostrar que los pensamientos fuera de la mente de Dios y esos mismos pensamientos en la mente de Dios poseen diferentes predicados.

Mendelssohn no puede aceptar esto. Su argumentación contra el spinozismo purificado muestra que, para él, esta doctrina representa una amenaza, no tanto por el hecho de que niega la trascendencia de Dios, sino en razón de sus consecuencias para la noción de *yo*. Pues Mendelssohn ve que el panteísmo spinozista amenaza la existencia del yo como algo originario y sustancial. Esta cuestión se revela como mucho más preocupante para él que el problema de la postulación de Dios como inmanente o como extramundano.[28]

El problema es, pues, la relación que se establece entre los seres humanos y la divinidad de la que provienen y en qué medida el panteísmo permite la subsistencia del yo. Mendelssohn afirma que existe una prueba irrefutable de su propia existencia como un ente distinto de la divinidad:

> Me parece que existen características infalibles, que permiten distinguir de modo infalible entre yo mismo en tanto que soy objeto y yo mismo en tanto que representación en Dios, entre yo como modelo y yo como imagen en el entendimiento divino. La conciencia de mí mismo unida a la completa ignorancia de todo aquello que no se encuentra en el ámbito de mi pensamiento, es la prueba más elocuente de mi sustancialidad fuera de Dios, de mi existencia originaria como modelo.[29]

La conciencia que tiene de sí mismo junto con la total ignorancia de todo aquello que no se encuentra en su círculo de pensamientos es la prueba irrefutable de su existencia fuera de Dios, pues la idea que Dios tiene de la amplitud de su conocimiento no puede separarse del conocimiento que Dios mismo posee de su propia infinitud, de la realidad de ciertas cosas que permanecen desconocidas

---

27 *Idem*., p. 117.

28 Strauss, *op.cit*., p. LXXIII.

29 JubA 3.2, pp. 117-118.

para Mendelssohn y que sin embargo se encuentran unidas a su propia existencia.[30] Así pues, al menos en lo que concierne a los seres dotados de conciencia, Mendelssohn sostiene que hay que admitir que éstos poseen una existencia sustancial y originaria fuera de la mente de Dios.

Mendelssohn pasa entonces a describir cómo sería el universo postulado por los panteístas, con el fin de examinar sus consecuencias para la moral y la religión. Según su lectura, el universo de los panteístas es el universo tal como existe en la mente de Dios –como una representación de la mejor combinación de seres finitos– y, en tanto tal, debe ser considerado como real, pero no como distinto. El ser humano también es un pensamiento de Dios, con la particularidad de que posee conciencia de sí, pero ignora todo lo que sucede más allá de sus límites y que, a pesar de su limitación, es capaz de felicidad y de miseria, en parte por sus propias acciones y en parte por las acciones de los otros seres. Así, si bien Spinoza no distingue entre voluntad y entendimiento, Mendelssohn señala que sí hace una distinción entre el conocimiento de la verdad y el conocimiento del bien, al cual llama *voluntad*. De este modo, sostiene que Spinoza y Lessing deben admitir que todo el bien que los seres humanos poseen es un efecto de la voluntad de Dios, en tanto que Él ha considerado bueno que nuestra felicidad dependa de ellos o de otros seres. Así planteado, el panteísmo no excluye la existencia de principios morales, sino que la supone:

> Yo, ser humano, pensamiento de la divinidad, jamás dejaré de ser un pensamiento de la divinidad y seré, en esta sucesión infinita de tiempos, feliz o miserable según en qué medida lo conozca y lo ame a Él, a quien me piensa, según en qué medida me esfuerce -pues Spinoza debe otorgar a estos pensamientos de Dios también un esfuerzo- por ser cada vez más parecido a esta fuente de mi existencia y por amar al resto de sus pensamientos tanto como a mí mismo.[31]

Mendelssohn concluye que si Lessing, defensor del spinozismo

---

[30] Cf. *idem*., p. 118.

[31] *Idem*, p. 123.

purificado, acepta todo esto, "la moral y la religión quedan protegidas" y esta doctrina se diferencia de la suya propia en virtud de una mera sutileza "que jamás puede devenir práctica", esto es, la estéril cuestión de si Dios ha proyectado fuera de sí este mundo o si lo ha introyectado sobre sí mismo.[32]

La gran diferencia entre el spinozismo *purificado* defendido por Lessing y el spinozismo tal como Jacobi lo entiende es que, según Mendelssohn, su amigo atribuye a Dios voluntad y entendimiento, evitando el error de Spinoza de someter la divinidad a la necesidad. El universo spinoziano se transforma en el mejor de los mundos posibles leibniziano en tanto que existe en la mente de Dios, previo a la creación. Jacobi, en cambio, comprende el panteísmo spinozista como un irremediable fatalismo en el que la voluntad es una facultad inútil.

Al salvar la voluntad como facultad de distinguir el bien y el mal, Mendelssohn concluye que este spinozismo purificado, según Lessing lo comprendió y defendió, deja intacta la moral y la religión, y no se diferencia de su propia posición teísta sino en virtud de una sutileza. Por eso Mendelssohn sostiene que no es difícil reconocer que sólo la falta de comprensión y la mala interpretación pueden llevar esas metáforas más allá de sus límites y caer, según el ánimo de cada uno, en el ateísmo o el fanatismo místico.

El capítulo 15, último que Mendelssohn dedica a cuestiones vinculadas con el spinozismo, expone la posición filosófica de Lessing en conexión con la religión racional y explica en qué sentido Mendelssohn le atribuye un panteísmo purificado. Para ello, se introduce un nuevo personaje, "Amigo D.", cuya función es discutir que Lessing pudiera haber adherido a un panteísmo. Su principal argumento apela al carácter de Lessing y a su gusto por las paradojas, para quien hasta la hipótesis más absurda debía ser presentada y discutida con argumentos válidos.

Mendelssohn asegura que su profundo conocimiento del espíritu de su amigo y las largas conversaciones que tuvieron al respecto lo autorizan a afirmar que efectivamente Lessing fue partidario de una versión de la doctrina spinoziana. Pero afirma nuevamente que este

[32] *Idem.*, p. 124.

panteísmo refinado puede coexistir perfectamente con las verdades de la religión y la moral, que sólo se distingue de la posición teísta en un detalle que no tiene ninguna implicancia para la felicidad de los seres humanos.[33] Para probar que ya desde sus primeros pasos en la filosofía, Lessing se había inclinado hacia la posición de los panteístas, Mendelssohn reproduce un gran número de parágrafos de un texto que aquél le había entregado poco después de conocerse. Este texto es *El cristianismo de la razón*.

De este modo, Mendelssohn creyó haber logrado su doble objetivo. Por un lado, preparaba al público alemán para una eventual publicación del diálogo que Jacobi decía haber mantenido con Lessing. Por otro lado, mostraba que la doctrina spinoziana, si bien se elevaba como un edificio firmemente construido con rigor geométrico, era incorrecta, pues su definición de sustancia era arbitraria y no lograba explicar el movimiento en el ámbito extenso ni la voluntad en el ámbito pensante y finalmente porque su sustancia no era verdaderamente infinita, sino sólo un mero agregado de infinitos seres finitos. Ahora bien, el spinozismo purificado que Lessing defendía, y que sólo difería de su propia posición en un punto –la cuestión de si el mundo tenía una existencia fuera de la mente de Dios o era inmantente– tenía la virtud de ser totalmente coherente con los principios de la moral y la religión y, por los tanto, podía ser atribuido al bibliotecario de Wolfenbüttel sin escándalo ni vergüenza. Sin embargo, esta posición también había sido rebatida por él mismo, al mostrar que existía una prueba irrefutable para sostener la distinción entre Dios y el yo individual.

Pero el berlinés sabía que el verdadero objetivo de Jacobi no era difamar a Lessing, sino utilizar su supuesto spinozismo para propiciar su ataque a la razón ilustrada y denunciar los peligros de una filosofía racionalista que, en lugar de fundamentar la moral y la religión, conducía irremediablemente a los hombres hacia el abismo de la negación de la libertad humana y de la existencia de un Dios que pudiera fundamentar valores morales. Mendelssohn no podía permanecer silencioso frente a este ataque a sus convicciones más íntimas. Y si bien en el Prefacio a sus *Horas matinales* admite ser

[33] Cf. *idem*., p. 133.

consciente de que "su filosofía ya no es la filosofía de ese tiempo",[34] se sintió obligado a emprender *una última defensa* de la Ilustración, tal como él la comprendía.

3. Mendelssohn y el método de orientación

Más allá de sus posicionamientos opuestos frente a la Ilustración, existe un acuerdo fundamental entre Jacobi y Mendelssohn. Al igual que aquél, éste afirma la existencia de una causa personal e inteligente del universo. De hecho, tal como lo indica su título, las *Horas matinales* apuntan a probar la existencia de ese Dios, requisito indispensable, junto con el conocimiento de la eternidad del alma y de la providencia divina, en vistas a la felicidad humana.[35] Al igual que para Jacobi, un mundo sin Dios es para Mendelssohn una idea insoportable. Sin embargo, el berlinés jamás aceptaría el *salto de fe* que su contrincante le propone. Según Mendelssohn y el resto de los representantes de la Ilustración berlinesa, para justificar las creencias morales y religiosas hay que investigar si éstas son *verdaderas*, si se corresponden con la realidad. Para lograrlo, hay que *conocer* a Dios, la providencia y la inmortalidad del alma. Incluso si estas investigaciones no arriban a ninguna conclusión definitiva, *es necesario investigar* y no abandonarse a la creencia ciega e irracional.[36] La creencia religiosa o la máxima moral únicamente tienen valor en tanto que se apoyan sobre fundamentos racionales, sobre juicios metafísicos verdaderos. La investigación desinteresada de la verdad –principio máximo de la *Aufklärung* tal como Mendelssohn la comprende– es, pues, la actividad más excelente y apremiante para el hombre, es el único remedio contra la creencia ciega, la superstición, el fanatismo.

Esta potencia demostrativa de la razón es lo que Mendelssohn y los ilustrados alemanes consideraban como la especificidad de su posición, frente a lo que había sido la filosofía medieval.[37] Descartes

---

[34] JubA 3.2, p. 4.

[35] "Sin Dios, la providencia y la inmortalidad, todos los bienes de la vida son para mí despreciables, la vida se me revela, para utilizar una metáfora conocida y usualmente mal utilizada, como un marchar contra el viento y durante un temporal, sin el consuelo de encontrar por la noche refugio en un albergue (…)." (*idem.*, p. 68).

[36] Cf. *idem.*, p. 72

[37] Para un análisis más detallado de la posición de Mendelssohn frente a la filoso-

y Leibniz habían logrado demostrar los principios sobre los cuales podía fundarse una metafísica que funcionaba a su vez como el fundamento para la religión y la moral. La tarea de la Ilustración consistía, pues, en continuar desarrollando las consecuencias de estos principios racionales, confiando en que el avance de la razón y de la cultura traería incontables beneficios para el género humano.

Pero Mendelssohn admite que, en ocasiones, la razón especulativa se extravía. Y dado que no puede aceptar la solución planteada por Jacobi, esto es, abandonar la especulación filosófica y refugiarse en la fe, Mendelssohn propone invocar el auxilio del sano entendimiento humano (*gesunder Menschenverstand*) o sentido común (*sensus communis*). Para explicar su posición, recurre a un sueño alegórico.[38]

Mendelssohn relata un sueño en el que él mismo y un grupo de paseantes son guiados a través de los Alpes por dos personajes: un suizo rústico, fuerte y robusto que no parece poseer un intelecto sutil y una figura femenina alta y delgada, seria y pensativa, que tiene en sus espaldas algo similar a un par de alas. Repentinamente, llegan a una bifurcación en el camino y, luego de una breve discusión, cada uno de los guías toma un sendero diferente. Los caminantes permanecen allí, confundidos, sin saber a quién seguir. Se acerca en ese momento una tercera figura, una mujer ya entrada en edad, que viene en su auxilio y les revela la identidad de sus guías. Se trata de Sentido Común (*Gemeinsinn* o *sensus communis*) y Contemplación (*Beschauung* o *contemplatio*) que, según ella, solían entrar en contradicción pero que, tarde o temprano, volvían al lugar donde se habían separado para que ella resolviera el desacuerdo. Generalmente, explica, Sentido Común estaba en lo correcto y Contemplación aceptaba el veredicto. Pero admite que en las ocasiones en las que Sentido Común erraba, tenía pocas posibilidades de hacerle aceptar que Contemplación estaba en lo cierto. Uno de los paseantes le pregunta, entonces, por su identidad. La mujer responde que, en este mundo, la llaman Razón (*Vernunft*) y, cuando está a punto de revelar su nombre en el cielo, es interrumpida por una horda que, rodeando a Contemplación, amenaza con imponerse por la fuerza sobre Sentido Común y Razón. Los terribles gritos de los fanáticos,

fía medieval, véase Strauss, *op.cit.*, pp. LX y ss.

[38] Cf. JubA 3.2, pp. 72 y ss.

que rodean a los caminantes, despiertan a Mendelssohn, aterrorizado.

Según Altmann, este sueño ficticio representa, en la forma de una pesadilla, el temor de Mendelssohn ante el clima intelectual cambiante del momento. El materialismo y la *Schwärmerei* amenazaban por igual la autoridad de la razón y los justos reclamos del sentido común. La horda furiosa –seguramente representando a Jacobi y sus adeptos fideístas– ponía en peligro las conquistas de la Ilustración, fundadas sobre la investigación racional.[39] Sin ofrecer un análisis detallado de su alegoría, Mendelssohn extrae una máxima para el investigador metafísico:

> Cuando la especulación parece conducirme demasiado lejos del recto camino del sentido común, me detengo e intento orientarme. Vuelvo la vista al punto del que partimos e intento comparar a mis dos guías. La experiencia me ha enseñado que el sentido común usualmente está en lo correcto; y la razón debe pronunciarse de manera muy decisiva en favor de la especulación, si he de seguir a ésta y abandonar al sentido común.[40]

Este método de orientación y de resolución de enfrentamientos filosóficos, que también aparece al inicio del capítulo 13 de las *Horas matinales* con el fin de descubrir el punto de conflicto entre Mendelssohn y los spinozistas, había sido esbozado ya en las *Consideraciones* que el berlinés había enviado a Jacobi en 1784. Allí, Mendelssohn admite que el *salto mortale* propuesto por su contrincante es una vía que puede tener beneficios, pero que él no está dispuesto a seguirla. "Cuando persigo por algún tiempo la especulación, trepando por espinas y arbustos, intento orientarme con el *bon sens*",[41] dice. E interpreta la huida de Jacobi bajo la bandera de la fe como coherente con el "espíritu de su religión".[42]

---

[39] Cf. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, p. 680.

[40] JubA 3.2, p. 82.

[41] JW IV.1, p. 109.

[42] *Idem.*, p. 115. Efectivamente, como quedará claro más adelante, Mendelssohn considera a Jacobi como un representante del cristianismo ortodoxo. El conflicto de Mendelsoshn con el cristianismo reside en el valor de la revelación. En tanto que partidario de una religión racional, Mendelssohn no admite la revelación como una vía de conocimiento de Dios más perfecta o idónea que la razón. Para él, los

Mendelssohn se daba así por satisfecho. En primer lugar, había recusado la interpretación que Jacobi había hecho del sistema spinoziano. Remitiendo a las líneas principales de su primera obra publicada, los *Diálogos filosóficos*, mostraba que Spinoza podía ser reducido a Leibniz y que, por lo tanto, la expresión más perfecta de la razón humana se encuentra en el sistema leibniziano. En segundo lugar, recurriendo al método de orientación según el sentido común o el sano entendimiento humano, Mendelssohn creía haber respondido a la principal objeción de su contrincante, esto es, que existe un conflicto entre la razón y la moral, y que este conflicto no puede ser solucionado. En efecto, según su propuesta, cuando la razón especulativa se aleja o se opone a los valores morales, hay que sospechar que se ha perdido el rumbo. La especulación debe detener su marcha y reorientarse apoyándose en el *casi* siempre infalible *bon sens*.

4. Segunda etapa de la polémica: Spinozismo y *Schwärmerei*

Inmediatamente después de que su libro salió de la imprenta, a principios de octubre de 1785, Mendelssohn lo envió a Jacobi por correo. Sin embargo, a los pocos días recibió una encomienda de Düsseldorf que contenía, ya editado e impreso, el volumen titulado *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*. Con el libro de Jacobi en sus manos, el gran hombre de la Ilustración alemana debió reconocer que su táctica para la defensa de Lessing y de sus propias convicciones filosóficas había quedado desbaratada.

El libro de Jacobi también llegó a Hamburgo. Dos ejemplares, uno para Elise y otro para su hermano, sin cartas adjuntas, sin ninguna advertencia. "La sola visión del título hizo hervir mi sangre"[43], escribe la dama a Mendelssohn pocos días después. Elise relata su indignación al ver cada uno de los mínimos e irrelevantes pasajes de una conversación privada, incluidas las bromas de su amigo, así ex-

principios racionales son completamente suficientes para descubrir todas las verdades a las que el ser humano puede acceder. En cambio, en cuanto al concepto de Dios, parecería que no hay discrepancias entre las dos posiciones. Tanto la religión racional de Mendelssohn como el cristianismo postulan un Dios trascendente, creador, libre, personal y bueno.

[43] JubA 13.3, p. 315.

puestos al público. La confianza de Lessing estaba siendo traicionada. "Cuán indecorosamente, cuán maliciosamente se comporta aún el hombre más correcto y honesto, cuando su temperatura aumenta o siente que debe defender su ego insultado"[44], exclama. Aterrorizada al extremo por las consecuencias posibles y ya inevitables de este escrito, Elise se pregunta si debe reprocharse haber sido demasiado activa en este asunto, y se despide de su amigo rogándole una palabra de consuelo.

La reacción de Mendelssohn fue buscar apoyo en sus amigos y, entre otros, recurrió a Kant. El 16 de octubre le envió un ejemplar de sus *Horas matinales* y una carta en la que ofrece su versión de los hechos y le pide que intervenga en su auxilio. Explica que, mientras él había decidido reservar la exposición de las circunstancias que lo habían conducido a la redacción y publicación de su libro para una segunda parte, Jacobi se le había adelantado y que en un escrito que había aparecido recientemente refería con detalle tales circunstancias. Se queja de que allí Jacobi presenta a Lessing como un declarado spinozista, que habría asentido a todos los principios fundamentales de la doctrina de Spinoza tal como Jacobi la entendía, y que se alegraba "de haber encontrado, tras una larga búsqueda, un *hermano en el panteísmo*, que echaba tanta luz sobre el sistema del todo-uno o del uno-todo."[45] Además, Mendelssohn reprocha a Jacobi haberse retirado al ámbito de la fe. "En realidad, este escrito del Sr. Jacobi es una extraña mezcla, un nacimiento casi monstruoso: la cabeza de Goethe, el cuerpo de Spinoza y los pies de Lavater"[46], sentencia el berlinés.

Indignado, se pregunta con qué derecho alguien puede hacer pública una correspondencia privada sin consultarlo antes con los involucrados. Pero lo que más molestaba a Mendelssohn era que Jacobi afirmara que Lessing le había confiado a él, un visitante, un

---

[44] *Ibidem*.

[45] *Idem*., p. 312.

[46] *Ibidem*. Johann Kaspar Lavater (1741-1801), teólogo nacido en Zürich, que se hizo famoso por sus tratados de fisiognomía en los que colaboraron Goethe y Herder. En teología, se encontraba vinculado al misticismo y al sentimentalismo. Su polémica con Mendelssohn, que se inició hacia 1769, fue un duro golpe para el berlinés, pues Lavater insistía en que éste debía o bien refutar el cristianismo o bien convertirse a él. Al respecto, véase Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, *op.cit.*, pp. 194-263.

huésped eventual en Wolfenbüttel a quien no había visto nunca antes, su verdadero credo filosófico, algo que jamás le había comunicado a él mismo, con quien había cultivado una amistad de treinta años.[47] Y como si eso fuera poco, Jacobi devuelve la gentileza salvándose a sí mismo y abandonando al pobre Lessing indefenso.

Exhortando a Kant a expresarse respecto de este comportamiento inaceptable, concluye su carta con las siguientes palabras:

> Temo que la filosofía tiene sus fanáticos, que se muestran tan vehementes y son llevados a hacer prosélitos, casi más que los fanáticos de la religión positiva.[48]

Pero en Königsberg la situación no era nada clara. Por un lado, Mendelssohn tenía motivos para esperar una ayuda de Kant en la lucha contra el fanatismo y la superstición, a pesar de que él mismo reconocía en su carta, que no existía un acuerdo entre ellos.[49] Por el otro lado, también Jacobi tenía razones concretas para esperar un respaldo por parte de Kant.

Pocos días después de la aparición de sus *Cartas…*, J. G. Hamann, vecino de Kant en Königsberg, informó a Jacobi que Kant estaba muy conforme con su presentación y con el contenido general de la obra;[50] y a principios de noviembre, este aliado en su lucha contra la Ilustración le reveló un dato clave: había visitado a Kant y éste le había dado para leer la carta que Mendelssohn había adjuntado al ejemplar de sus *Horas matinales*. "Le prometí no hacer un mal uso de esta información, pero debo decirle en confidencia que por

[47] En efecto, las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* comienzan con una nota, en la que Jacobi afirma que Lessing era consciente de que había sostenido posiciones contrarias a las de Mendelssohn y que durante los últimos años no había existido un verdadero intercambio entre ellos (cf. JW IV.1, p. 42).

[48] JubA 13.3, p. 313.

[49] *Idem.*, p. 312.

[50] JBW I.4, pp.192-3. Johann Georg Hamann (1730-1788) estudió derecho y luego teología en Königsberg, su ciudad natal. Luego de una estadía en Londres, se instaló definitivamente en Königsberg, donde mantuvo una relación estrecha con Kant, de quien fue amigo pero principalmente, enemigo. Su posición crítica frente a la Ilustración lo condujo a producir una serie de opúsculos que apuntan a denunciar sus carencias y puntos débiles, recuperando la importancia del sentimiento y de la fe. En este sentido, ha sido considerado como uno de los impulsores del *Sturm und Drang* y del Romanticismo.

allí [en Berlín] todos parecen estar muy irritados y furiosos a causa de su librito",[51] escribe Hamann. Respecto de los planes de Kant, afirma se ha decidido a responder, con toda frialdad, a las ideas de Mendelssohn.[52]

Aliarse con Kant contra la Ilustración berlinesa era la intención de Jacobi desde hacía ya muchos años. La insistencia en sus *Cartas…* acerca de la finitud de la razón y los peligros de no respetar sus límites pueden muy bien interpretarse como intentos de un acercamiento a la postura kantiana plasmada en la *Crítica de la razón pura*, que había aparecido pocos años antes. Con las noticias que Hamann le hacía llegar, Jacobi decidió que su mejor estrategia defensiva en el marco de la polémica que ahora había estallado en el ámbito público era, en efecto, recurrir a Kant. Así lo expresa en una carta a Goethe del 13 de diciembre de ese año:

> Este otoño he retomado a Kant y, para estar bien preparado, lo he estudiado a fondo. Me encuentro ahora en la tarea de ponerlo en claro desde sus fundamentos. Este animal no se arroja sobre la gente para morderla, pero yace allí en el camino y la gente no sabe si se le permitirá pasar o no. Esto es lo que yo mismo he sentido. Ahora lo emplearé –junto con Hemsterhuis– contra los berlineses. Creo que bajo mi comando ambos prestarán excelentemente sus servicios y me protegerán de los peores ataques.[53]

Jacobi presenta a ambos, a Kant y a Hemsterhuis, como "héroes de la fe". Sin embargo, es también consciente de las diferencias que los alejan –"Kant no desea aceptar la creencia en un mundo material",[54] admite en esa misma carta– pero confía en que logrará justificar sus propias convicciones frente a los desacuerdos.

Un ataque por parte de Kant a las *Horas matinales* hubiese sellado su tácita alianza. Sin embargo, el esperado ataque no llegó. Kant

[51] *Idem.*, pp. 230-1.
[52] *Idem.*, p. 231.
[53] *Idem.*, p. 276.
[54] Una nota a esta frase, dice: "El supone sencillamente que tampoco se puede creer en ello [el mundo material], porque solamente tenemos fenómenos de la nada, que él llama algo. Con esto te entrego la clave de todo su sistema y su verdadero núcleo esencial, que Kant mismo aún no ha descubierto." (*Idem.*, pp. 276-277).

tampoco respondió a la carta de Mendelssohn ni se unió a él en la batalla contra Jacobi. Poco después Hamann informó a Jacobi que Kant había abandonado su idea de enfrentarse públicamente al berlinés por dos razones: estaba muy ocupado con su propio trabajo y, además, las *Horas matinales* no lo afectaban directamente a él, como lo había supuesto primeramente.[55]

Sin duda Kant había tenido razones para considerar las *Horas matinales* como una declaración de guerra en su contra, tal como lo señala Schmoldt.[56] Como ya se adelantó, Mendelssohn se refiere a él en el Prefacio a su obra como "el que todo lo aplasta", el que todo lo tritura, y lo presenta como el encargado de continuar la marcha del conocimiento, confiando en que "volverá a construir con el mismo espíritu con el que ha demolido."[57] Pero más allá de poder sentirse agredido por el tono de estas referencias, se sabe a partir de una carta a Schütz de noviembre de 1785, que Kant juzgó este libro como "la obra maestra de las ilusiones de la razón" y lo comparó con el "último testamento de la metafísica dogmática." Le concedía, sin embargo, una virtud: ser capaz de reforzar la prueba por el absurdo de la *Crítica de la razón pura*.[58]

En principio, Kant no tenía ningún motivo para entrar en el debate y menos aún para hacerlo en auxilio de Mendelssohn. Además, puede tomarse como verídico el testimonio de Hamann, según el cual Kant se encontraba ocupado en su propio trabajo. Seguramente, en la redacción de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*.

Mendelssohn, en cambio, estaba determinado a no descansar un instante hasta no haber librado la memoria de su amigo de la infame acusación de spinozismo y reivindicado su relación de amistad con Lessing. Con este fin, decidió redactar una respuesta al texto de Jacobi. Durante el mes de diciembre trabajó sin descanso en la

---

55 Véase la carta del 14 de diciembre de 1785 en *idem.*, p. 280.

56 Schmoldt, *op.cit.*, p. 84; también A. Philonenko "Introduction" en I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, introd., trad. y notas de A. Philonenko, Vrin, París, 1959, p. 25.

57 JubA 3.2, p. 5.

58 Cf. AK X, pp. 428-429.

composición de *A los amigos de Lessing*,[59] que venía a reemplazar la planeada segunda parte de sus *Horas matinales*.

Según Mendelssohn, Jacobi había lanzado la manzana de la discordia al público y había acusado a Lessing, el gran defensor del teísmo y de la religión de la razón, de spinozista, de ateísta y de ultrajar a Dios.[60] Evidentemente, el berlinés se aprovecha aquí de la equivocidad del término "spinozismo" y, a diferencia del sentido que él mismo le atribuye en sus *Horas matinales* –donde spinozismo es considerado como un sinónimo de panteísmo–, aparece aquí, en el contexto de este escrito polémico, en el sentido en que Jacobi lo entiende, es decir, como un sinónimo de *ateísmo*. El spinozismo pasa a ser, entonces, una posición irreconciliable con el teísmo que Mendelssohn atribuye a su difunto amigo. Dada la estrecha amistad que lo había unido con Lessing, afirma que conocía perfectamente sus afinidades filosóficas y que ciertamente sabía que él había sido partidario del spinozismo. Pero, aclara, del *spinozismo purificado*, una doctrina que, según él, no significa ninguna amenaza para la religión y la moral y es además tan cercana al judaísmo que Spinoza podría haber continuado siendo un judío ortodoxo, si no se hubiese enfrentado a esta religión en otros de sus escritos. La interpretación que Jacobi hace del spinozismo le parece absolutamente incomprensible.[61]

Mendelssohn continúa, entonces, con el fin de mostrar que lo que Lessing afirmó frente a Jacobi en aquella conversación en Wolfenbüttel no fue una confesión. Esto sería una vergüenza para él mismo, pues aceptar la autenticidad del relato de Jacobi implicaba desechar toda una vida de experiencias íntimas y personales, sería una vergüenza también para Lessing, quien es retratado como alguien que ha perdido toda su capacidad de razonar y argumentar racionalmente. Pero sería también una vergüenza para Jacobi, que demuestra ser un irresponsable, por no saber guardar un secreto que le ha sido confiado.[62]

---

59 M. Mendelssohn, *An die Freunde Lessings*, *Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, con un prefacio de Johann Jakob Engel, Christian Friedrich Voß, Berlin, 1786.

60 JubA 3.2, pp. 189 y ss.

61 Cf. *idem*., pp. 217 y ss.

62 *Idem*., pp. 192 y ss.

Mendelssohn dedica el resto del escrito a analizar las intenciones de su contrincante. Según él, el objetivo de Jacobi era conducir a aquellos que se encontraban perdidos en el desierto de la especulación, a la senda llana y segura de la fe.[63] Lessing había sido para Jacobi uno más entre aquellos a quienes la razón había conducido al abismo del ateísmo. El único motivo por el que había provocado esa conversación con Lessing era, según Mendelssohn, el de reclutarlo para que lo acompañara en su huída al ámbito de la fe. Lessing, por supuesto, había detectado esta estratagema y simplemente le había seguido el juego. Así, al admitir su acuerdo con Spinoza no estaba, en realidad, confesando nada, sino que se proponía simplemente dar más ánimo a Jacobi, para que éste continuara con su espectáculo dialéctico. Así pues, Jacobi había sido engañado por Lessing, quien poseía un profundo gusto por las paradojas y un particular sentido del humor. La relación entre ellos no había sido tan profunda y sincera como Jacobi lo pretendía. Lessing no le había confiado ningún escandaloso secreto y, además, había logrado descubrir cuál era su verdadero objetivo.

Habiendo fracasado en su intento de convertir a Lessing a un fideísmo irracionalista, sostiene Mendelssohn, Jacobi había decidido presentarlo al mundo como un ateísta, seguidor de Spinoza. El mismo objetivo lo había conducido a ponerse en contacto con él. Todas las acciones de Jacobi, todas las cartas y escritos que le había enviado apuntaban, según Mendelssohn, a una única meta: convertirlo a su cristianismo ortodoxo, místico, entusiasta. Su respuesta es contundente:

> Estoy convencido de que para el entendimiento humano que no se encuentra desviado, la evidencia de la religión natural es tan claramente obvia, tan irrefutablemente cierta, como cualquier axioma de la geometría.[64]

Sea cual sea el grado de ilustración que haya alcanzado una persona, sostiene Mendelssohn, ésta se encuentra en posesión de los medios para descubrir las verdades de la religión natural y vuelve a introducir en este texto su posición respecto de la relación entre la

[63] Cf. *idem.*, p. 196

[64] *Idem.*, pp. 197-8.

especulación y el sano entendimiento humano o sentido común. Vuelve a exponer su método de orientación:

> A mi especulación le reconozco únicamente la función de confirmar las afirmaciones del sano entendimiento humano y, en la medida en que sea posible, de transformarlos en conocimiento racional. Mientras que ambos, la sana razón y la especulación, mantienen la concordia, las sigo hacia donde sea que me conduzcan. Tan pronto como se enemistan, busco orientarme y si es posible las hago retroceder hasta el punto del cual hemos partido. Dado que la superstición, las sutilezas de los pastores, el espíritu de la contradicción y la sofistería desfiguran nuestro horizonte con tantas y tan diversas argucias y engaños, debemos recurrir por nuestra parte a medios artificiales para ir en su auxilio. (…) El ser humano, cuya razón aún no ha sido corrompida por la sofistería, puede simplemente seguir a su recto sentido, y su felicidad le está asegurada.[65]

Así pues, según Mendelssohn, la facultad de razonar de Jacobi se encuentra envenenada por la sofistería y el resultado se ve en su propuesta del salto mortal. Al plantear abandonar la filosofía –que según su razón sofística conduce necesariamente al ateísmo y al fatalismo, es decir, al spinozismo– y resguardarse bajo la bandera de la fe y la creencia, Jacobi no hace sino degradar, *humillar* a la razón:

> Retorna a la fe de sus padres, fuerza a la razón desbocada a obedecer al poder de la creencia triunfante, elimina las dudas que surgen, tal como lo hace en el apartado final de su libro, apelando a la autoridad y a dictámenes no justificados.[66]

Tan pronto como concluyó la redacción del manuscrito, Mendelssohn decidió llevarlo en persona a su editor, deseoso de librarse de este asunto lo antes posible. Absorto en sus pensamientos, olvidó su abrigo. Al regresar a su casa cayó enfermo. Cuatro días más tarde, murió.

---

[65] *Idem.*, p. 198.
[66] *Idem.*, pp. 217-8.

La desaparición de Mendelssohn generó un enorme escándalo. *A los amigos de Lessing* apareció póstumo, el 24 de enero de 1786, con un largo prefacio de Engel, el editor, que expone con detalle la circunstancia que había dado origen al texto e incluye el parte médico del doctor Marcus Herz, que relata los últimos días y el deceso de Mendelssohn. "La causa inmediata de su muerte, justa y universalmente lamentada, fue precisamente la misma que originó este tratado",[67] escribe Engel. Según él, la angustiante situación generada por el librito de Jacobi, habría debilitado la ya frágil máquina corporal del viejo Mendelssohn quien sacrificó el cuidado de su salud y no descansó hasta no haber concluido la respuesta a tan infames acusaciones.

Lo que el editor implicaba sutilmente fue explicitado en una reseña del texto póstumo de Mendelssohn, aparecida ese mismo día en el *Berlinische privilegierte Zeitung* y reimpresa el 27 en el *Hamburger unpartheyischer Correspondent*, en la que K. P. Moritz afirma: "Se convirtió en una víctima de su amistad con Lessing y murió como un mártir defendiendo las prerrogativas de la razón contra el fanatismo y la superstición. Lavater dio el primer golpe. Jacobi concluyó el trabajo".[68] Parece, pues, que es Mendelssohn quien termina siendo un héroe trágico, un mártir de la filosofía, tal como él mismo había intentado presentar más de treinta años antes, en sus *Diálogos filosóficos*, al maldito Spinoza.

5. La apelación a Kant

La muerte de Mendelssohn condujo la polémica a su punto de máxima tensión. En abril de 1786 aparecieron, nuevamente de modo simultáneo, otros dos escritos que agregaron impulso al debate. Primero, un texto de Jacobi en el que respondía uno por uno a todos los cargos en su contra hechos por Mendelssohn, titulado *F. H. Jacobi contra las acusaciones de Mendelssohn en su escrito a los amigos de Lessing.*[69]

---

[67] *Idem.*, p. 180.

[68] Citado en Scholz, *op.cit.*, pp. LXXVI.

[69] F.H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, Leipzig, 1786.

El libro incluía en la primera página, la imagen de un anatomista examinando un cráneo humano sin prestar atención a una furia que, sobre su cabeza, sostiene con una mano un cartel que reza "*La buena causa*", mientras que con la otra arroja flechas y víboras. Refiriéndose a este grabado, Jacobi habla de las investigaciones de su amigo, el anatomista y filósofo S. T. Sömmering[70], y critica la hipocresía de los ilustrados, quienes, según él, abandonan la búsqueda de la verdad si piensan que ésta contradice lo que *ellos* consideran que es una verdad racional. Efectivamente, Jacobi siempre había desconfiado de la sinceridad de los ilustrados berlineses, que parecían querer servir a dos amos: la verdad, por un lado, que decían perseguir desprejuiciada y desinteresadamente, y al pueblo, por el otro, pues su convicción era que todo el mundo debía poder servirse de la filosofía, que todo el pueblo podía aspirar a ser ilustrado. Estos dos amos, sin embargo, reclamaban muchas veces cosas contrarias y el sueño alegórico que Mendelssohn presentaba en sus *Horas matinales* parecía poner precisamente este conflicto en evidencia.

Ante esta imagen crítica de los ilustrados, que según Jacobi eran conducidos por una moral utilitarista y transformaban a la filosofía en esclava del interés popular, Spinoza es presentado como una figura glorificada. Spinoza es para Jacobi un verdadero representante del compromiso con la verdad y su vida virtuosa lo transforma asimismo en un ejemplo a seguir. Este es, sin duda, el sentido de su alabanza al Filósofo maldito:

> Y que seas alabado, gran, ¡santo *Benedictus*! ¡Al filosofar sobre la naturaleza del ser supremo, puede que te hayas confundido en las palabras, pero su verdad se encontró en tu alma y su amor en tu vida![71]

---

[70] Samuel Thomas von Sömmering (1755-1830) había publicado una obra titulada *Acerca de la diferencia corporal entre los moros y los europeos* [*Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europär*]. Este científico había estudiado la constitución física de los habitantes nativos de África y había llegado a la conclusión de que éstos estaban perfectamente adaptados a las condiciones climáticas, mucho mejor que los europeos y que, por lo tanto, no se trataba de seres inferiores sino superiores.

[71] JW IV.2, p. 245.

Como señala Timm, el *Santo Spinoza* de Jacobi apunta a dar valor a la subjetividad ética y religiosa postulada en su doctrina, que se oponía al utilitarismo calculador y engañoso que Jacobi repudiaba en los *Aufklärer*.[72] En efecto, como ya lo había adelantado en sus *Cartas*…, Spinoza es para él el único filósofo que se atrevió a llevar la búsqueda racional al extremo. Spinoza representa al científico comprometido con su quehacer, sin permitir que presiones exteriores o cálculos de utilidad tuerzan su investigación. Pero de las palabras de Jacobi se sigue que, según él, un error filosófico, un yerro de la razón especulativa, no puede poner en peligro la verdad vivida, experimentada inmediatamente en los corazones de los hombres. En un sentido completamente anti-spinozista, Jacobi atribuye aquí a Spinoza la encarnación de un ideal ético que no sólo es independiente de la investigación racional, sino que se opone a ella.

A lo largo del extenso texto, Jacobi continúa respondiendo a cada una de las acusaciones que Mendelssohn le hacía en *A los amigos de Lessing* y, para ello, hace referencia también a los textos del mismo Lessing. En primer lugar, niega haber traicionado su amistad, pues éste no le había expresado su deseo de mantener su conversación en secreto. En segundo lugar, justifica su decisión de haber publicado la correspondencia privada con Mendelssohn diciendo que no había motivos por los cuales éste tuviese el derecho de presentar su visión de los hechos y de plantear el estado de la controversia según sus intereses. En tercer lugar, confiesa haberse sentido escandalizado por la idea de un Lessing partidario de un *spinozismo purificado* que no tiene sentido y que, en el fondo, hace quedar a Lessing como un imbécil. Finalmente, rechaza la acusación de haber intentado convertir a Lessing y a Mendelssohn al cristianismo.[73]

Pero el reproche que más preocupa a Jacobi es, sin duda, el de ser un entusiasta, un *Schwärmer*, un fanático místico enemigo de la razón. Se defiende enérgicamente:

> Se sostiene que he «injuriado» a la razón, porque afirmo, según la doctrina de los teístas, que ella no puede demostrar apodícticamente la existencia de Dios y que no logra refutar satisfacto-

[72] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 312.
[73] Cf. JW IV.2, pp. 169 y ss.

> riamente las objeciones en su contra. He añadido que «toda la filosofía conduce al ateísmo». Soy un «fanático y quiero imponer la fe ciega o incluso la creencia en los milagros» porque sostengo que sólo se puede *creer* en Dios y que únicamente *en la práctica* esta creencia se puede volver inquebrantable. Pero, entonces me pregunto… ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un *Schwärmer*, no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?[74]

Para dar sustento a su afirmación, Jacobi reproduce algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, en los que Kant establece que la fe en Dios y en la inmortalidad del alma sólo puede ser *moralmente* cierta.[75] Tal como lo había adelantado en su carta a Goethe, Kant es ahora el as en la manga de Jacobi: si él ha de ser denunciado como un *Schwärmer*, un fanático, un entusiasta, entonces también el gran Kant caería con él.[76]

El escrito termina con un párrafo en el que presagia una batalla desigual. Una batalla en la que él se encuentra solo frente a una legión. "La multitud se deja engañar fácilmente por la multitud",[77] exclama. Pero confía en que, si él puede resultar vencido, sus ideas no lo serán tan fácilmente. Un segundo grabado, en la última página del libro, presenta la imagen de un huevo de avestruz en la arena rodeado de cuervos y aves carroñeras que intentan romperlo con

---

[74] *Idem.*, p. 255. Jacobi remite a la reseña escrita por Nicolai, publicada en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 65, pp. 630 y ss.

[75] Véase "El canon de la razón pura", especialmente el tercer apartado, titulado "Acerca de la opinión, el saber y la fe" (KrV B 856-7).

[76] Como bien lo señala Philonenko, efectivamente en la *Crítica de la razón pura* y en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* se encuentra el mismo concepto de *lo racional*. Jacobi sostiene, en esa obra, que la razón no puede elevarse a lo incondicionado y que la cadena de razones no es más que mediaciones al infinito. El sistema de Spinoza debe por lo tanto afirmar la necesidad universal y, además, no logra nunca alcanzar la certeza de la existencia del mundo. La *Crítica de la razón pura* afirma, por su parte, que la razón, considerada como la capacidad de cierta forma lógica del conocimiento, es la facultad de juzgar mediatamente (cf. KrV A 330-331). De allí se sigue que la razón, en tanto que simple facultad de mediación, jamás alcanza la existencia como posición absoluta. Para ello hay que recurrir, sea a la intuición, si se trata de cosas sensibles, sea a la creencia, si se trata de entes suprasensibles (cf. Philonenko, *op.cit.*, p. 22).

[77] JW IV.2, p. 273.

su pico mientras el avestruz observa la escena en calma, escondido entre los arbustos.

La referencia explícita a la *Crítica de la razón pura* hacía que la actitud silenciosa de Kant no pudiera sostenerse por mucho más tiempo. Jacobi había invocado su nombre como un aliado en su cruzada contra la Ilustración y si Kant no reaccionaba, concedía. Además, el segundo libro aparecido ese año, *Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario,*[78] publicado anónimo, también le brindaba razones para intervenir. El autor –elogiado por Kant en una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica* como "muy sutil y muy lúcido"[79]– presenta las diferencias y similitudes entre las posturas de Mendelssohn y Jacobi. Pero a la vez, logra desligar la discusión de las personas y poner en evidencia su dimensión filosófica y problemática. Así, contribuye a replantear el estado de la controversia y a mostrar qué es lo que realmente estaba en discusión. Las conjeturas acerca de quién era el responsable de esta obra son variadísimas y muchos creyeron que se trataba de Herder.[80] Su autor, sin embargo, era el joven Thomas Wizenmann.[81]

---

[78] Thomas Wizenmann, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen*, Leipzig, 1786.

[79] AK V, 143.

[80] Cf. Carta de Hamann a Jacobi del 13 de mayo de 1786 en JBW I.5, p. 206.

[81] Wizenmann, nacido en 1759, había estudiado filosofía y teología en Tubinga. En 1782, mientras ocupaba el cargo de vicario en la ciudad de Esslingen, había publicado su primer libro, *El desarrollo divino de Satán a través del género humano* [*Göttliche Entwicklung des Satan durch den Menschengeschlecth*], que le valió una invitación por parte de Jacobi a visitarlo en Pempelfort. A partir de este primer encuentro en julio de 1783, Jacobi adoptó al joven Wizenmann como su protegido y éste se transformó, a su vez, en su mayor confidente. Mientras Wizenmann desarrollaba sus funciones como preceptor en casa de una familia de comerciantes de Bremen, Jacobi lo mantuvo informado de su intercambio epistolar con Mendelssohn. En junio de 1785 el estado de salud del joven preceptor empeoró y ya no pudo desempeñar sus tareas. Aceptó entonces el ofrecimiento de Jacobi de instalarse en Pempelfort. Allí redactó en el más estricto secreto su contribución a la Polémica del spinozismo, *Los resultados*…, que entregó a Jacobi para que lo leyera cuando éste había terminado de escribir su respuesta a *A los amigos de Lessing*. Jacobi colaboró en la publicación del texto de su protegido. Lamentablemente, Wizenmann no se recuperó de su enfermedad y murió al poco tiempo, sin tener la oportunidad de continuar su contribución al debate. Acerca de Thomas Wizenmann, véase el

Frente a las dos posiciones opuestas en la polémica, Wizenmann sostiene una tercera. Contra Mendelssohn, defiende la necesidad de la creencia como fundamento de la vida humana. Sin embargo, su convicción es que el origen de la creencia no puede ser, como lo pretende Jacobi, una revelación interna, una certeza inmediata experimentada en el interior de cada individuo. Según él, la fe debe fundamentarse en la revelación histórica tal como ésta se encuentra narrada en la Biblia.[82]

Más allá de su propuesta personal, el libro está en su mayor parte dedicado a refutar la posición de Mendelssohn y a denunciar su noción de *bon sens* como equívoca y confusa. En efecto, la virtud del texto de Wizenmann es haber señalado que, al fiarse del sentido común, Mendelssohn abandona, al igual que Jacobi, el ámbito de la razón pura para abrazar la fe.[83] Su defensa de la razón ilustrada termina, pues, por revelar que ésta debe ser dirigida por una facultad que no es en sí misma demostrativa, esto es, el sentido común o sano entendimiento humano.

Pero además, el libro de Wizenmann se encuentra repleto de terminología kantiana. Esto es lo que motiva que Schütz, discípulo de Kant, intente mostrar las diferencias que existen entre las posiciones de estos dos filósofos en una reseña del libro que apareció el 26 de mayo en el *Allegemeine Literatur Zeitung*. Recurriendo a numerosas citas de la *Crítica de la razón pura*, Schütz denuncia a Wizenmann por el uso ambiguo de una serie de términos –como creencia, revelación, manifestación– y presenta la obra como un intento de fundamentar filosóficamente la superstición.[84] Así, Schütz trata de poner en evidencia que *Los resultados…* no es un texto tan imparcial como su autor pretende. Según él, Wizenmann se inclina por la posición de Jacobi y, al hacerlo, lo presenta como lo que efectivamente es: un

---

capítulo que le dedica Timm (Timm, *op.cit.*, pp. 242-275).

[82] "Podemos estar perfectamente seguros de que el ser humano es incapaz de un conocimiento transcendente de Dios y que por lo tanto no lo conoce si no es por la historia." (Wizenmann, *op.cit.*, p. 253). Según Tavoillot, aquí se ve más claramente aún que en Jacobi, cómo se opera el pasaje de una crítica interna de inspiración kantiana al desarrollo de un irracionalismo filosófico que anuncia la tendencia del Romanticismo (cf. Tavoillot, *op.cit.*, p. 241).

[83] Cf. Philonenko, *op.cit.*, p. 19. Este mismo será el reproche que Kant hará a Mendelssohn y Jacobi.

[84] Cf. *ibídem*.

partidario del irracionalismo religioso.

La muerte de Mendelssohn había dejado a la *Aufklärung* sin su principal defensor. La reacción de Jacobi frente a la acusación de su contrincante y los ilustrados de Berlín había puesto en evidencia que el propio Kant sostenía una noción de razón diferente y veía la necesidad de delinear los límites de la capacidad racional. Wizenmann, con gran lucidez, planteaba los términos del debate entre Mendelssohn y Jacobi para concluir defendiendo la necesidad de una revelación histórica para fundamentar la fe en la existencia de Dios. Todos estos hechos pusieron en evidencia la crisis profunda que atravesaba la Ilustración alemana y la condujeron al borde de la catástrofe.

Capítulo IX

Kant en defensa de la Ilustración: el spinozismo como dogmatismo

Puede pensarse que, por la agudeza de sus críticas, el apoyo recibido de Wizenmann y la concesión silenciosa de Kant, hacia mediados de 1786 Jacobi se perfilaba como el vencedor en su batalla contra Mendelssohn y la Ilustración berlinesa. En este sentido, la Polémica del spinozismo ha sido considerada por muchos especialistas como el episodio que marca el fin de la Ilustración alemana. Jean-Marie Vaysse, entre ellos, sostiene que más allá de los factores político-religiosos concretos debidos al retorno de la censura en Prusia luego de la muerte de Federico II a finales de 1786, esta disputa representa el fin de la Ilustración alemana, pues las preguntas que motivó abrieron un nuevo horizonte de pensamiento y comenzaron a delinear los problemas que serán los de las grandes empresas de destrucción de la metafísica llevadas a cabo por Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger.[1]

Sin embargo, la historia muestra que el proyecto ilustrado no estaba cancelado, al menos no para sus protagonistas. Si la Polémica del spinozismo puso en evidencia la crisis de la metafísica moderna y de una Ilustración que confiaba en el absoluto poder de la razón humana para demostrar las verdades necesarias para la vida en sociedad y la felicidad de los individuos, hay que admitir que esta polémica representó asimismo la coyuntura que permitió que las premisas y supuestos de la *Aufklärung* fueran revisados y replanteados. En efecto, la discusión iniciada por Jacobi, que puso a Spinoza en el centro de la escena, brindó la ocasión para el surgimiento de un nuevo héroe de la Ilustración alemana. Kant, cuya ayuda había sido reclamada por Mendelssohn y a cuya filosofía crítica había recurrido Jacobi para fundamentar su propia posición, no pudo permanecer al margen del debate por mucho más tiempo. En octubre de 1786, intervino con un artículo en el que denuncia las perspectivas de ambos contrincantes como inaceptables, expone sus críticas a la doctrina spinoziana y redefine los contornos de lo que él considera que

[1] Cf. J-M. Vaysse, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Vrin, París, 1994, p. 11. Véanse asimismo Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*,p. 45 y Tavoillot, *op.cit.*, p. XI.

debe ser la Ilustración.

De este modo, la Polémica del spinozismo, en tanto que hunde a la Ilustración alemana en una profunda crisis y la obliga a repensar sus propias contradicciones y carencias, puede ser considerada como el evento que sitúa a Alemania, que hasta ese momento no había participado de la crisis de la conciencia europea, a la cabeza de ese movimiento intelectual que desde hacía más de un siglo se difundía en toda Europa.[2]

1. El fin del silencio de Kant

El 11 de junio de 1786 Johann Erich Biester, director de la *Berlinische Monatsschrift*, escribió una carta a Kant para persuadirlo de intervenir en el debate. Era, en realidad, la segunda carta que le dirigía con este fin. Biester aduce allí tres razones que, según él, Kant no puede ignorar. En primer lugar, señala que Jacobi lo ha comprometido a tal punto, que su silencio podría ser considerado un asentimiento a la defensa de la fe y el irracionalismo defendido por aquél. En segundo lugar, le asegura que la causa de Mendelssohn no se identifica sin más con la causa de la Ilustración, de modo que intervenir por ésta no significaba situarse en el mismo frente de batalla que aquel. En tercer lugar, Biester advierte que pronto habría un cambio en la situación política de Prusia –el estado de salud de Federico II era delicado– y era necesario que Kant tomara una posición de modo explícito. No se sabía si la libertad de pensamiento que Federico había garantizado sería reemplazada, luego de la inminente coronación de Federico Guillermo II, por una censura más endurecida. Esto preocupaba a todos sus contemporáneos, y debía inquietar más especialmente a un profesor de filosofía que, como Kant, ocupaba un cargo público. Pero además, esto debía concernirle a él especialmente pues, desliza Biester, como consecuencia de la apelación que Jacobi había hecho a su doctrina, muchos hombres

[2] Cf. Tavoillot, *op.cit.*, p. IV. Acerca de este aspecto de la polémica, véase mi artículo "La polémica del spinozismo: muerte y resurrección de la Ilustración alemana" en Juan Lázaro Rearte y María Jimena Solé (editores), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad,* Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010.

respetables creían ver en la *Crítica de la razón pura* un *ateísmo dogmático* que daba lugar a un fanatismo místico, a la *Schwärmerei*.[3]

Kant era acusado de defender principios metafísicos que podían brindar apoyo a la conclusión de que Dios no existe –en el sentido más vulgar de ateísmo– y esto abría la puerta al abandono de la razón como fundamento de la religión y la moral, es decir, al irracionalismo de los fanáticos y entusiastas. Se trataba, pues, de una acusación de *spinozismo.* En efecto, hay motivos para sospechar que así la entendió Kant, ya que algunos años más tarde, en una carta a Jacobi, afirma que se había visto obligado a entrar en la polémica para "defenderse de la sospecha de spinozismo".[4]

Si bien algunos años más tarde Jacobi se convenció de que el sistema del idealismo trascendental no era más que un nuevo producto de la razón humana especulativa y, por lo tanto, lo denunció como una forma de spinozismo, no había motivos para que, en 1786, Kant creyera que Jacobi y su círculo planeaban esta acusación en su contra. En efecto, Philonenko muestra que en la primera edición de las *Cartas…,* sólo hay una referencia a la doctrina kantiana y se trata del pasaje en el que Jacobi intenta explicar la noción spinoziana de sustancia. Si bien es cierto que Jacobi introduce citas de la *Crítica de la razón pura* al exponer la doctrina de Spinoza, el objetivo de esta maniobra era facilitar a los lectores la comprensión de un punto: que en la sustancia, las partes son posteriores al todo, al igual que en la noción kantiana de espacio. Así pues, según Philonenko, sería ingenuo creer que Kant vio allí una acusación de spinozismo.[5] Pero además, si Jacobi hubiese denunciado a Kant como un spinozista, lo habría tenido que hacer en el sentido de su propia interpretación de esta doctrina. Tendría que haber afirmado que el kantismo era un ateísmo y un determinismo. Al contrario, Jacobi había decidido mostrar que Kant defendía, al igual que él mismo, que los seres humanos poseen una certeza de la existencia de Dios no basada en razonamientos ni en demostraciones.

La acusación de spinozismo contra Kant se encontraba, por el contrario, en una reseña aparecida en marzo de 1786 en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* en referencia a los "Comentarios sobre

---

[3] Cf. AK X, p. 455-456.

[4] AK XI pp. 76-77. Cf. Philonenko, *op.cit.*, p. 25.

[5] Cf. Philonenko, *op.cit.*, p. 26.

la *Crítica de la razón pura* del Profesor Kant por John Schulze".[6] El autor de la reseña, que permaneció anónimo, sostenía que la teoría de las formas de la sensibilidad de Kant hacía que toda diversidad se redujera a mera apariencia y no reconocía más que una única realidad: la cosa en sí, que más allá del espacio y del tiempo podía ser considerada como la sustancia de Spinoza. Según Philonenko, este artículo muestra a Kant que nadie estaba exento de una acusación de spinozismo, ni siquiera él mismo.[7]

Pero la carta de Biester pone en evidencia un aspecto interesante de la polémica, esto es, que los conceptos de spinozismo, ateísmo y fanatismo han quedado entrelazados de modo que se implican mutuamente. En sus *Horas matinales* Mendelssohn había establecido que el spinozismo brinda fundamentos tanto a fanáticos –y hace referencia a la afinidad de esta doctrina con la Cábala judía, según la interpretación de Wachter también aceptada por Jacobi– como a los ateístas –pues el Dios de Spinoza se opone al Dios del teísmo, fundamento de la religión revelada así como de la religión racional–. Jacobi, en cambio, permanece firme en su interpretación del spinozismo como un ateísmo y, en tanto que punto de llegada de toda filosofía, este hecho es lo que le revela la necesidad de retirarse al ámbito de la fe. "¡Fanatismo mediante el ateísmo!" denuncia Biester en su carta a Kant.[8] En efecto, él ve que la afirmación del ateísmo al que la razón humana conduce necesariamente es lo que motiva a Jacobi a abandonar la razón y postular un fideísmo irracionalista. Aparentemente, esto mismo es lo que muchos estaban dispuestos a atribuir a Kant: ateísmo dogmático y fanatismo místico, es decir, spinozismo.

Así pues, todas las acusaciones parecen entremezclarse en este momento de la polémica. En tanto que da lugar a la *Schwärmerei* –la superstición, el oscurantismo fanático contra el cual la Ilustración se proponía luchar–, el spinozismo se revela como un enemigo de la *Aufklärung*. En tanto que conduce al ateísmo –a la negación del Dios teísta– el spinozismo se presenta como un enemigo de to-

[6] "*Erlauterungen über des Hernn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von John Schulze*", *Allgemeine Deutsche Bibliothek* N. 66, pp. 92 a 123.

[7] Cf. Philonenko, *op.cit.*, p. 27.

[8] AK X, p. 456

dos aquellos que consideraran necesaria la existencia de un Dios personal y trascendente para garantizar la existencia de un ámbito espiritual en los seres humanos, así como el orden moral y político necesario para la vida en sociedad.

De modo que Kant se enfrentó a una doble tarea. Por un lado, debía combatir contra el spinozismo, que se oponía tanto a su compromiso con la Ilustración como a su convicción de que Dios existe y que éste es una pieza clave –aunque no el fundamento– de la moral. Además, debía mostrar que la *Crítica de la razón pura* no conducía ni a la negación de la existencia de Dios ni al irracionalismo.

Para ponerse a salvo de toda sospecha, Kant decidió redactar un texto que tituló "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". El artículo apareció en la *Berlinische Monatsschrift* de octubre de 1786.[9] Kant presenta aquí su propia interpretación del conflicto entre Mendelssohn y Jacobi y se posiciona en una tercera alternativa, que, según él, logra superar las carencias del irracionalismo de Jacobi y del dogmatismo de Mendelssohn. Además, señala las diferencias entre su propia posición y la doctrina de Spinoza. En el contexto de esta discusión, su escrito se revela como una verdadera profesión de fe de la Ilustración, aunque con grandes diferencias respecto de cómo Mendelssohn la había entendido.

Kant estructura su análisis a partir del concepto de *orientación*. La remisión al método expuesto por Mendelssohn tanto en las *Horas matinales* como en *A los amigos de Lessing* es evidente y el objetivo explícito de Kant es mostrar que la equivocidad de las expresiones utilizadas por el berlinés hace que el resultado sea lo opuesto de lo que él había intentado lograr: pone en peligro la autoridad de la razón, en vez de reforzarla. En este sentido, Kant se reconoce deudor del planteo de *Los Resultados…*, cuyo autor había sabido denunciar las similitudes entre las posiciones de Mendelssohn y de Jacobi. Ambos *injurian* a la razón, al someterla ya a un misterioso *sentido común*, ya a una revelación interior.

Kant se pregunta, pues, qué significa orientarse en el pensamiento, esto es, cómo puede guiarse la razón pura cuando, partiendo de objetos conocidos a través de la experiencia, quiere ampliarse más

---

[9] Immanuel Kant, "*Was heißt: sich im Denken Orientieren?*", *Berlinische Monatsschrift*, octubre de 1786.

allá de los límites de la experiencia.[10] Ya que es imposible recurrir a principios objetivos de la razón en el ámbito de lo suprasensible, únicamente puede tenerse algo por verdadero tomando como fundamento un *principio subjetivo* de la razón. Este medio subjetivo que brinda apoyo al juicio determinante acerca de algo que jamás puede darse en la experiencia es, según Kant, el sentimiento de la exigencia (*Bedürfnis*) propia de la razón.

> (…) cuando no es una cuestión arbitraria el que se quiera juzgar acerca de algo o no, cuando se trata de una exigencia efectiva, una exigencia en la que la razón pende de sí misma, la que vuelve necesario el juzgar; y cuando no obstante la carencia de conocimiento nos limita respecto de los elementos indispensables para el juicio, entonces se requiere una máxima según la cual emitimos nuestro juicio. Pues la razón quiere ser satisfecha.[11]

Al no poder recurrir a la intuición de objetos, Kant establece que el procedimiento a seguir consiste, primero, en analizar el concepto

---

[10] Kant extrae las máximas de la razón en sus aplicaciones al conocimiento de objetos suprasensibles analizando el concepto de "orientarse". *Orientarse* significa, en el sentido propio de la palabra, "encontrar a partir de una región celeste dada (en tanto que dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones, esto es, encontrar el oriente." (AK VIII, p. 134) Para la orientación geográfica, por lo tanto, no basta conocer la ubicación de los planetas y estrellas respecto de los otros objetos celestes, sino que es necesario el *sentimiento* de una diferencia, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Este sentimiento de la diferencia radica en el sujeto y no puede fundamentarse en los objetos, pues Kant sostiene que objetivamente, los diferentes lados no presentan diferencia alguna a la intuición. La conclusión es, pues, que la orientación en geografía requiere un "fundamento subjetivo de diferenciación" (*idem.*, p. 135). También la orientación en un espacio matemático se fundamenta en un sentimiento subjetivo, que logra determinar aun sin contar con datos de la intuición, la posición de los objetos recordados a partir de las relaciones que guardan entre ellos. Es el sentimiento de la diferencia entre la derecha y la izquierda lo que permite, dice Kant, caminar de noche por calles que uno conoce, cuando no se distingue ninguna casa en la oscuridad. Por analogía a estos conceptos de orientación geográfica y matemática, Kant obtiene su noción de orientarse en el pensamiento. "Orientarse en el pensamiento significa lo siguiente: en caso de que los principios objetivos de la razón sean insuficientes, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón." (*idem.*, p. 136).

[11] *Ibidem.*

con el que se pretende ir más allá de los límites de la experiencia posible para asegurarse de que no sea contradictorio; luego, someter la relación del objeto con los objetos de la experiencia bajo conceptos puros del entendimiento, de modo que podemos *pensar* algo suprasensible *compatible* con el uso empírico de la razón. Sólo así, sostiene, se puede hacer un uso de estos conceptos evitando el peligro del fanatismo, del delirio.

Es, pues, una exigencia de la razón humana la que conduce a la postulación del concepto de un primer ser originario, pues requiere la noción de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado. "Esa exigencia la lleva también a la suposición de la *existencia* de ese ser",[12] afirma Kant. Pues únicamente suponiendo la existencia de un primer ser originario la razón puede encontrar un fundamento para la existencia de las cosas contingentes de este mundo y para el orden y la finalidad que encuentra en él.[13]

Kant denomina creencia racional (*Vernunftglaube*) a la fuente que justifica el juicio "Dios existe".[14] Se trata de una creencia que, por carecer de fundamentos objetivos y basarse únicamente en fundamentos subjetivos, jamás podrá devenir auténtico *saber*, pero que en el ámbito teórico funciona como una *hipótesis racional* y en el ámbito práctico como un *postulado*. Así pues, esta creencia racional actúa como la brújula por medio de la cual el pensador especulativo puede orientarse cuando se ha aventurado en el terreno de lo suprasensible y el indicador que sirve a la razón común y moralmente sana para encontrar el camino que la conduce a su destinación. Es también el fundamento de toda revelación.[15]

De este modo, Kant asume una posición intermedia entre Mendelssohn y Jacobi. Por un lado, coincide con Jacobi en que el *conocimiento* no puede justificar a la fe. Efectivamente, no hay principios

---

[12] *Idem.*, p. 137.

[13] Ahora bien, Kant afirma que este *uso teórico* de la exigencia de la razón se encuentra *condicionado* –pues sólo se admite la existencia de lo suprasensible porque queremos juzgar acerca de lo sensible–. El *uso práctico* de la exigencia de la razón, en cambio, es *incondicionado*. Es porque tenemos que juzgar, que suponemos la existencia de Dios. Sin Dios, el concepto de bien supremo carece de realidad objetiva y corre el peligro de ser considerado un mero ideal (cf. *idem.*, p. 139).

[14] *Idem.*, pp. 140-141.

[15] Cf. *idem.*, p. 142.

objetivos a partir de los cuales podría demostrarse la existencia de Dios, sino que es una exigencia subjetiva lo que se encuentra a la base del tener por verdadera esa existencia. Sin embargo, contra Jacobi, no acepta que esto implique que la fe debe provenir de una inspiración interior o de una revelación misteriosa. Esto es, que no sea un conocimiento lo que justifica la fe no implica que no sea la razón la que lo hace. "La última piedra de toque de la verdad es siempre la razón",[16] afirma Kant y por eso la creencia en la existencia de Dios es *racional*. Este es justamente su punto de acuerdo con Mendelssohn. Ambos afirman la necesidad de justificar la fe mediante la razón. Ambos atribuyen a la razón la última palabra en la determinación de una verdad. Sin embargo, Kant no acepta que para la justificación racional de la fe se requiera de conocimiento. "Hay que rechazar la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón", afirma; pues en la medida que es especulativa, la razón sólo posee la tarea de "purificar de contradicciones el concepto racional común" y de "defender las máximas de la sana razón de sus propios ataques sofísticos".[17]

Así pues, Kant advierte que ambos contendientes de la Polémica del spinozismo parecen volverse contra la autoridad de la razón. Jacobi lo hace explícitamente, cuando propone abandonar la filosofía y refugiarse en la fe. Pero no menos lo hace Mendelssohn, al proponer que la razón especulativa se oriente según lo que él denomina el sentido común, la *sana razón* o el sano entendimiento humano. Si bien Kant está dispuesto a disculpar al berlinés, aduciendo que se trata de una ambigüedad en su expresión, le reprocha no obstante haber dejado abierta la posibilidad de que su método de orientación sirviera como fundamento a una posición fanática, mística, ya que parece invitar a la "completa abdicación de la razón"[18]. Al igual que el autor de *Los resultados*…, Kant está dispuesto a denunciar una co-

---

[16] *Idem*., p. 140.

[17] *Idem*., p. 134. Evidentemente, Kant entiende la razón de un modo muy diferente a Mendelssohn: no se trata de una facultad teórica, cuyo objetivo es conocer las cosas en sí. Kant considera que la razón es una facultad esencialmente práctica (la *Crítica de la razón práctica* apareció 14 meses más tarde, en enero de 1788), que no describe lo incondicionado sino que lo prescribe, en tanto fin de la conducta. Así, al separar y distinguir razón de conocimiento, Kant logra la posibilidad de justificar la fe racionalmente, de modo independiente de la metafísica.

[18] *Ibidem*.

incidencia fundamental en las posiciones de Jacobi y Mendelssohn, y por lo tanto acusa a ambos contrincantes de haber injuriado a la razón, al someterla a un sentido común que se encuentra ya misteriosamente en posesión de la verdad o a una intuición exaltada, que se relaciona inmediatamente con ella. Por eso Kant reprocha tanto a Jacobi como a Mendelssohn, haber logrado lo opuesto de lo que se proponen:

> cuando se le niega a la razón su derecho legítimo de hablar primero en asuntos que incumben a los objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y del mundo futuro, se abre una ancha puerta a todo delirio, superstición e incluso al ateísmo. No obstante parece que todo en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn ha sido preparado para el derrocamiento, no lo sé bien, si meramente del discernimiento racional y el saber (mediante una supuesta potencia en la especulación) o también incluso de la fe racional, y para instaurar en cambio otra creencia, que cada uno podría adquirir según su gusto.[19]

Tanto Mendelssohn como Jacobi han traicionado a la razón. El salto mortal de Jacobi no se encuentra demasiado lejos del *bons sens* o sano entendimiento humano de Mendelssohn. Ambos son la expresión del reconocimiento de que los intentos de la metafísica moderna de fundamentar la fe en Dios en una pura especulación han fracasado. La diferencia entre ellos, tal como lo indica Strauss, es lo que posiblemente haya motivado que Kant ataque más duramente a Jacobi que a Mendelssohn. Pues en el planteo de éste último, la especulación y el sano entendimiento humano o sentido común parecen ser en realidad dos funciones de una misma facultad –la razón que resuelve sus disputas–, mientras que Jacobi plantea a la fe y a la razón como facultades totalmente opuestas y heterogéneas.[20]

Frente a esta evidente crisis de la metafísica moderna, Kant presenta su propia posición como la única capaz de evitar los peligros del ateísmo y de la *Schwärmerei*. La argumentación kantiana apunta a mostrar que en realidad es el dogmatismo lo que conduce a estas consecuencias y que, al contrario, la filosofía crítica es la única que

---

[19] *Ibidem.*

[20] Cf. Strauss, *op.cit.*, p. LXXVI.

mantiene a la razón como máxima autoridad. Esta razón impide caer en el irracionalismo y, en tanto que logra fundamentar –aunque sea en principios subjetivos– una fe, evita también el peligro del ateísmo. De este modo, Kant rechaza las acusaciones que se le hacían y las arroja contra Mendelssohn. Efectivamente, en tanto que instaura una supuesta potencia de la especulación, capaz de demostrar la existencia de Dios, Mendelssohn se muestra como un dogmático y, tal como Kant lo afirma en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, es el dogmatismo lo que conduce al ateísmo y al fanatismo.[21]

La posición de Jacobi también conduce a estos mismos resultados, pero el modo de rebatirla es otro e implica ocuparse de Spinoza. En efecto, Jacobi propone deponer el fundamento racional de la fe y reemplazarlo por una creencia basada en una revelación que no es sino una experiencia interior, individual, incomunicable y, por lo tanto según Kant, conduce asimismo ya al delirio, ya al ateísmo. "Casi habría que concluir esto último, cuando se ve que el concepto spinozista de Dios es declarado el único concepto que coincide con todos los principios de la razón y sin embargo como un concepto reprobable",[22] escribe. Para combatir a Jacobi hay, pues, que mostrar que el concepto de Dios de Spinoza no es el único coherente con la razón humana.

2. Kant y Spinoza

Kant expresa su opinión acerca de la doctrina de Spinoza en una extensa nota al pie de su artículo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". Se trata, como suele señalarse, del primer abordaje por parte de Kant de esta doctrina en lo que se conoce como su período crítico. En efecto, antes de 1786 existe sólo una mención a Spinoza en su obra, precisamente en el artículo que había funcionado como una inspiración para Jacobi: *La única prueba posible de la existencia de Dios*, publicado en 1763. El pasaje en el que se encuentra la referencia señala que puede suceder que se atribuyan propiedades a Dios que entran en contradicción unas con otras, y

[21] Cf. KrV B XXX.

[22] AK VIII, p. 143.

se introduce el concepto spinoziano de Dios como un ejemplo de este absurdo, pues según Kant este Dios "está sujeto a incesantes modificaciones".[23] La *Crítica de la razón pura* no lo nombra en ninguna de sus dos ediciones y Kant recién volvió a ocuparse del spinozismo brevemente en la *Crítica de la razón práctica*,[24] publicada en 1788 y luego con más detalle en la *Crítica del juicio*, de 1790.[25]

Surge, por lo tanto, la cuestión de si Kant efectivamente había estudiado la doctrina spinoziana antes del estallido de la Polémica del spinozismo. Según una carta de Hamann a Jacobi, de octubre de 1785, Kant mismo habría admitido no haber comprendido a Spinoza ni tampoco la exposición de Jacobi.[26] Como señala Philonenko, esto confirmaría al menos que Kant había leído a Spinoza. Sin embargo, Philonenko duda, al igual Jacobi, del testimonio del vecino de Königsberg.[27] También Allison sostiene que, si bien sus obras publicadas no brindan suficientes datos para juzgar acerca del grado de conocimiento que Kant tuvo del spinozismo, las referencias encontradas en sus obras no publicadas –sus lecciones sobre Metafísica y sobre Teología racional y en particular en su *Obra póstuma*– sugieren que Kant estuvo bien familiarizado con esta doctrina.[28]

Ahora bien, la nota en la que Kant se ocupa del spinozismo en el artículo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" consiste en un texto que, a primera vista, parece sumamente críptico. Es por esto que tanto Philonenko como Allison recurren para su explicación a otros escritos de Kant, todos ellos publicados luego de su muerte y redactados ya sea por él o por sus estudiantes.[29] Creo que, si bien es correcto contextualizar las referencias que Kant hace al spinozismo en esta nota con su interpretación de esta doctrina tal como aparece en otros lugares de su obra, esto no es necesario para comprender su posición, si se toma en consideración el tejido polémico en el que surge este artículo y en el que se inscribe su crítica al spinozismo. La oscuridad de Kant en este sitio se relaciona, según

---

23 Cf. AK II, p. 74.

24 Cf. AK V, p. 102.

25 Véanse los §§ 72 a 85 (*idem.* 389 y ss.).

26 Cf. JBW I.4, pp. 219-220.

27 Cf. *idem.*, p. 249 y Philonenko, *op.cit.*, p. 103 nota 3.

28 Cf. Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, p. 201.

29 Véase Philonenko, *op.cit.*, pp. 36 a 38 y Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, pp. 201 a 209.

mi lectura, precisamente con la complejidad del problema al que se enfrenta.

Lo que Kant hace aquí no es presentar su interpretación del sistema de Spinoza –cosa que probablemente no fuera capaz de hacer en 1786– sino que la nota dedicada al spinozismo se enmarca en una discusión, que a su vez es doble. Por un lado, debe rechazar la acusación de spinozismo en su contra. Por otro lado, debe refutar la posición de Jacobi, mostrando que su punto de partida es falso, es decir, que la noción spinoziana de Dios no es el producto perfecto de la razón humana.

En efecto, la nota comienza con la explicitación de la primera intención de Kant:

> Es difícil comprender, cómo ciertos intelectuales han podido encontrar en la *Crítica de la razón pura* un apoyo para el spinozismo.[30]

Explícitamente, Kant se dispone a responder a la acusación de spinozismo que había sido arrojada contra su propio sistema y acerca de cuyo peligro Biester le había advertido en su carta de unos meses antes. De modo que toda la nota apunta a señalar cuáles son las diferencias entre la doctrina spinoziana y el sistema de la *Crítica de la razón pura*. Esta nota no representa, por lo tanto, en sí misma una exposición de su interpretación del spinozismo sino que contiene la posición kantiana respecto de esta doctrina, en la medida en que ésta ha quedado entretejida con el problema de la relación que existe entre la razón y la fe, y que, según creo, constituye el verdadero núcleo de la Polémica del spinozismo.

Kant aduce tres diferencias entre su sistema y el de Spinoza, y una conclusión acerca de la consecuencia necesaria del spinozismo –consecuencia que su filosofía logra evitar:

> La Crítica ha cortado por completo las alas al dogmatismo, con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, y el spinozismo es en este punto tan dogmático, que incluso compite con el matemático en cuanto al rigor de las pruebas. La Crítica prueba que la tabla de los conceptos del entendimiento puro

[30] AK, VIII, p. 143.

> debe contener todos los materiales del pensar puro; el spinozismo habla de pensamientos que a su vez piensan, y por lo tanto, habla de un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto, que es un concepto que no se encuentra en absoluto en el entendimiento humano y que tampoco puede ser introducido en él. La Crítica muestra que no es suficiente para afirmar la posibilidad de un ser, incluso de un ser pensado, el hecho de que en su concepto no se encuentre nada contradictorio (aunque en caso de ser necesario esté totalmente permitido admitir esta posibilidad). El spinozismo en cambio pretende discernir la imposibilidad de un ser, cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, de la cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad y en la cual jamás se podrá hallar una contradicción, y por lo tanto no puede sostener esta presunción, que va más allá de todos los límites, en nada. Es por esto que el spinozismo conduce directamente al fanatismo.[31]

La primera diferencia señalada por Kant remite al planteo fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Kant sostiene que el spinozismo es un *dogmatismo*, es decir, que Spinoza no ha realizado el debido examen de su facultad racional antes de comenzar a edificar su metafísica. Sin haber realizado la crítica de sus facultades, Spinoza aplica el método geométrico a la filosofía esperando obtener un sistema tan cierto como el de las matemáticas. Sin embargo, Kant insistía desde hacía tiempo en la necesidad de encontrar un método propio para la metafísica, diferente al método matemático. Efectivamente, ambas ciencias proceden de manera diferente. La geometría parte de definiciones arbitrarias y demuestra a partir de allí sus proposiciones. La metafísica, en cambio, debe poder justificar sus principios.

Esta diferencia, que apunta a la metodología adoptada por cada uno de ellos, ya es, al menos desde el punto de vista de Kant, *suficiente* para establecer la absoluta diferencia entre sus sistemas. La filosofía kantiana es crítica y conoce los límites del uso legítimo de la razón, de modo que no va más allá de estos límites y encuentra en esa limitación la verdadera potencia de la razón, que permanece siempre incuestionablemente como la última piedra de toque de la

31 *Ibidem.*

verdad. El spinozismo, en cambio, adopta el método matemático y, sin analizar la naturaleza de la facultad con la que opera, no sólo se aventura temerariamente con sus demostraciones en el ámbito de lo suprasensible sino que además postula definiciones arbitrarias que requieren de una justificación. En este sentido, Spinoza se revela como un dogmático más entre aquellos contra los cuales batalla la *Crítica de la razón pura*. Pero Kant introduce dos diferencias más entre su sistema y el spinoziano, ambas conectadas con este primer punto.

La segunda diferencia se desprende de la adopción por parte de Spinoza del método geométrico. En efecto, Spinoza ha postulado una definición de sustancia que, además de considerar arbitraria, Kant denuncia como incompatible con los conceptos puros del entendimiento. Esta definición de sustancia como lo absolutamente infinito, conduce a Spinoza a afirmar la existencia de una única sustancia y, por lo tanto, a sostener que todo lo existente debe ser un modo de la sustancia, un accidente. Esto lo lleva, a su vez, a postular que ciertos pensamientos –modos de la sustancia– poseen a su vez pensamientos. La mente humana, por lo tanto, sería "un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto" y este concepto, sostiene Kant, no se encuentra ni puede ser introducido en el entendimiento humano, cuya tabla de categorías había sido establecida en la *Crítica de la razón pura*.

Si bien el fundamento de este reproche se encuentra en la doctrina kantiana, cabe señalar que éste se asemeja mucho al reproche que Mendelssohn hace al spinozismo en sus *Horas matinales*: la sustancia de Spinoza pone en peligro la autonomía y la originalidad del sujeto. La otra alternativa es, como indica Allison, sostener que el sujeto humano se identifica con la sustancia.[32] Ambas opciones del dilema planteado por la definición spinozista de sustancia son inaceptables para Kant y ponen en evidencia que, si se acepta esta definición, se arriba a una paradoja respecto de la realidad ontológica de la mente humana, un pensamiento que posee pensamientos.

Aunque de modo sumamente breve, esto parece ser suficiente

---

[32] Allison indica que por momentos Kant parece atribuir esta posición a Spinoza, pues en sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión* (manuscrito de Pöliz) caracteriza a esta doctrina como "egoísmo" (cf. Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, p. 207).

para Kant. Al mostrar que la definición de sustancia es arbitraria y que no puede ser pensada con las categorías puras del entendimiento, queda estipulado que el punto de partida de Jacobi es falso. El concepto spinoziano de Dios no puede ser considerado propiamente un concepto de lo suprasensible y, por lo tanto, como un concepto válido de la razón, en la medida en que es pensado por Spinoza con categorías tales como las de sustancia y causalidad, realidad, existencia y necesidad, que únicamente pueden ser utilizados en el ámbito de la experiencia fenoménica. Por lo tanto, el spinozismo no es, como pretendía Jacobi, el producto más perfecto de la razón humana. El spinozismo no puede ser la única filosofía. Ese lugar quería ser ocupado, precisamente, por la Crítica.

La tercera diferencia que Kant señala entre su propio sistema y el de Spinoza parece más oscura. Philonenko la explica en conjunto con lo dicho inmediatamente antes, esto es, en conexión con su ataque al concepto spinoziano de sustancia.[33] Sin embargo, lo que Kant establece aquí como diferencia no parece conectarse con el concepto de Dios, sino con el uso que él y Spinoza hacen de la razón y consideran legítimo. En este sentido, creo que se relaciona más estrechamente con el reproche de dogmatismo y, por lo tanto, que representa una crítica independiente de la anterior.

Kant sostiene que, mientras la Crítica muestra que para afirmar la posibilidad real de un ser, no es suficiente que en su concepto no se encuentre nada contradictorio,[34] el spinozismo "pretende discernir la imposibilidad de un ser, cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, de la cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad y en la cual jamás se podrá hallar una contradicción". Parece, pues, que la ausencia de contradicciones en un

[33] Este autor sostiene que para refutar la posición de Jacobi, según la cual el Dios de Spinoza es un producto de la razón humana misma y se encuentra puro de toda contradicción, Kant objeta que el error general de Spinoza es haber atribuido extensión a Dios. Si Dios es un ser espacial, entonces es el todo en el cual se recortan los seres finitos. Dios pasa a ser un agregado de seres espaciales y esto es absurdo (cf. Philonenko, *op.cit.*, pp. 37-38). Ahora bien, nada de todo esto se encuentra explícito en la nota objeto de este análisis. Para justificar sus afirmaciones Philonenko debe recurrir a otras obras de Kant.

[34] En efecto, Kant distingue entre la posibilidad lógica y la posibilidad real. La mera ausencia de contradicción no garantiza que lo pensado en el concepto sea realmente posible, pues atributos lógicamente compatibles pueden contradecirse realmente.

concepto no legitima, en el sistema kantiano, la postulación de su *posibilidad real*. Spinoza, en cambio, va tan lejos que incluso postula la *imposibilidad* de un ser, en cuyo concepto puro no hay contradicción. Es obvio que Kant está pensando aquí en la idea tradicional de Dios como trascendente, personal, libre, cuya *imposibilidad* sería según él demostrada por la doctrina spinoziana.[35] Esta afirmación –que el Dios del teísmo es imposible– se sostendría, según Kant, simplemente en la nada.

Efectivamente, si se acepta la suposición de Kant de que el auténtico concepto de Dios, esto es, el *Dios teísta*, es plenamente racional y no contiene ninguna contradicción, entonces una demostración de su imposibilidad sería, en términos kantianos imposible. Esto es precisamente lo que habría hecho Spinoza según Kant: sostener que la posibilidad de este Dios queda anulada. Si Kant supuso que la *Ética* contiene una demostración de la inexistencia del Dios teísta o si considera que ésta sería la contracara o el resultado de la demostración del Dios-sustancia spinoziano, no queda claro a partir de esta nota.

Lo que sí creo que queda claro, si se consideran estas tres diferencias enunciadas por Kant entre su posición y la de Spinoza, es que su principal reproche, y también su principal aporte a la discusión acerca del spinozismo en Alemania, es la identificación de esta doctrina con un *dogmatismo*. Si bien su rechazo del concepto del Dios spinoziano es asimismo central para la crítica kantiana a esta doctrina, es justo decir que, tal como aparece aquí, en este artículo de 1786, su argumentación no se distingue mayormente del reproche que Wolff hiciera al spinozismo –la arbitrariedad de sus definiciones– y parece incluso superponerse con la crítica más original de Mendelssohn –que la inmanencia de Dios implica la anulación del ser humano como sujeto originario–. El verdadero problema que Kant ve en el spinozismo, y que considera la principal diferencia con su propio sistema, es que Spinoza lleva la razón especulativa más allá de sus límites y realiza afirmaciones que se sostienen sobre la nada.

Efectivamente, la identificación del spinozismo como un sistema dogmático es lo que explica que Kant concluya su análisis en esta nota afirmando que *el spinozismo conduce directamente al fana-*

---

[35] Cf. Allison, "*Lessing's Spinozistic Exercises*", *op.cit.*, p. 207.

tismo. El uso dogmático de la razón especulativa lleva al fanatismo, a la *Schwärmerei*, porque de ese modo la razón no posee fundamentos objetivos que sostengan sus juicios, fácilmente se vuelve contra sí misma y se transforma en sinrazón.[36] Si Jacobi había conectado el ateísmo de Spinoza con su necesidad de abandonar la razón, Kant muestra que es su racionalismo dogmático lo que conduce a ello.

Dos puntos de esta conclusión son centrales para el problema de la recepción del spinozismo en Alemania. En primer lugar, el hecho de que finalmente Kant acusa a todos los involucrados en la Polémica del spinozismo con el mismo cargo: ¡fanatismo místico! ¡*Schwärmerei*! Al igual que Spinoza, Mendelssohn es un dogmático y su dogmatismo no conduce menos al fanatismo que el de aquél. En sus comentarios al texto de su discípulo Ludwig Heinrich Jakob, *Examen de las Horas matinales de Mendelssohn*,[37] que puede con todo derecho ser considerado como un texto perteneciente a la Polémica del spinozismo, Kant expone una crítica similar, que incumbe tanto a Mendelssohn como a Spinoza y los sitúa en un mismo plano.[38] Jacobi, por su parte, es el representante más claro de esta posición, pues explícitamente propone un salto de fe para abandonar la razón,

---

[36] Allison introduce dos razones adicionales por las cuales Kant tiene motivos para vincular al spinozismo con un fanatismo. En primer lugar, la interpretación según la cual esta doctrina hunde sus raíces en la Cábala judía –interpretación que había sido inaugurada por Wachter y aceptada tanto por Jacobi como por Mendelssohn–. En segundo lugar, Allison afirma que de algunas *Reflexionen* de Kant, se desprende que éste consideró al platonismo, al neo-platonismo y al spinozismo como tres etapas sucesivas en la historia del fanatismo (remite a las *Reflexionen zur Metaphisyk* 6050 y 6051 en AK XVIII, pp. 434-438). Es notable que en este texto Kant escribe: "El spinozismo es la verdadera conclusión de la metafísica dogmatizante" (*idem*., p. 436).

[37] I. Kant, *"Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prufung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*" en AK VIII, pp. 149-55.

[38] "Si se concede a la razón en su uso especulativo la capacidad de ir más allá de los límites de la sensibilidad, entonces ya no será posible volver a limitarla al ámbito de estos objetos. No le bastará que, de este modo, encontrará el campo abierto para todo fanatismo, sino que también pretenderá decidir mediante sutilerías acerca de la posibilidad de un ser supremo (según los mismos conceptos que utiliza la religión) –tal como lo encontramos ejemplificado en Spinoza y también en casos de nuestro tiempo– y así, con el dogmatismo que se ha arrogado, pretenderá también derribar aquella afirmación con la misma osadía, con la que ha pretendido poder erigirla." (AK VIII, p. 151).

la cual, según él, cuando se encuentra perdida en el ámbito de lo suprasensible, pretende demostrar una serie de principios metafísicos que entran en conflicto con la existencia del Dios del teísmo.

En segundo lugar, se ve que el motivo que había hecho que Jacobi alabara a Spinoza como el filósofo más coherente de la historia de la filosofía, hace que Kant lo rechace e incluso le reproche haber logrado lo contrario de lo que se proponía. Su pretensión de demostrarlo todo a partir de principios racionales y argumentaciones deductivas, en vez de elevar a la razón, sostiene Kant, la pone en peligro. Se trata de un peligro que no es únicamente teórico. Pues, en efecto, según Kant el dogmatismo presenta consecuencias nefastas en el ámbito de la práctica, en tanto que conduce al ateísmo y al fatalismo.

Estas consecuencias nefastas del spinozismo –y de todo dogmatismo– que pone en peligro tanto a la empresa filosófica como a la posibilidad de fundar una moral e incluso una religión que no atentarían contra el orden político vigente en el reino de Prusia, son evitadas por la filosofía crítica kantiana. Por eso el artículo con el que Kant interviene en la Polémica del spinozismo se revela como una nueva afirmación de que el único camino para lograr la Ilustración es el camino de la Crítica. El spinozismo no es la única filosofía y no toda filosofía conduce al ateísmo y al fatalismo. Pues no toda filosofía es dogmática.

3. Una nueva Ilustración

Luego de haber mostrado que tanto el fideísmo de Jacobi como el dogmatismo de Mendelssohn humillan a la razón y luego de haber señalado las diferencias entre su propio sistema y el de Spinoza, Kant concluye su artículo con un llamado a sus contemporáneos a reconocer a la razón como la máxima autoridad entre las facultades humanas:

> ¡Amigos del género humano y de aquello que es lo más sagrado en este género! Aceptad aquello que os parezca más digno de crédito luego de un análisis cuidadoso y sincero, sean solo *facta*, sean fundamentos racionales; pero no disputen a la razón

aquello que la hace ser el mayor bien sobre la Tierra, esto es, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad.[39]

Buscar la piedra de toque de la verdad en la propia razón, añade Kant en la nota al pie, "es la Ilustración". Esta definición de Ilustración, que ha de considerarse un complemento a la que Kant había ofrecido en su artículo de 1784, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", se opone radicalmente a la concepción mendelssohniana.

El interrogante acerca de la esencia de la Ilustración había sido planteado por el teólogo Zöllner en una nota al pie de página de un artículo publicado en el número de diciembre de 1783 de la *Berlinische Monatsschrift*: "*¿Qué es la Ilustración?* Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* ¡Debería ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar! ¡Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio!".[40] Mendelssohn respondió primero, en su artículo titulado "Acerca de la pregunta ¿Qué significa ilustrar?",[41] donde presenta su concepción de la Ilustración en relación con la cultura, ambas manifestaciones de la formación (*Bildung*), que se encuentra en íntima conexión con la destinación del ser humano y del ciudadano. La cultura atañe, según él, a lo práctico, pues se relaciona, objetivamente, con las técnicas, las artes y las costumbres de un pueblo y, subjetivamente, con las cualidades personales necesarias para el progreso de la vida en conjunto. La Ilustración, en cambio, atañe a lo teórico, pues consiste, objetivamente, en el conjunto de los conocimientos racionales y, subjetivamente, en la habilidad para reflexionar razonablemente sobre las cuestiones de la vida humana. Cultura e Ilustración son ambas necesarias e indispensables para asegurar la formación de un pueblo, así como para garantizar una organización social y estatal beneficiosa.

Frente a esta concepción de la Ilustración como la "masa total de conocimientos"[42] de una nación, Kant ofrece, en su artículo apare-

---

[39] *Idem.*, p. 144.

[40] J. F. Zöllner, "*Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu saktioniern?*", *Berlinische Monatsschrift* III, 1783, p. 116. Trad. cast.: Maestre en AA.VV. *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 8-9.

[41] Cf. Moses Mendelssohn, "*Über die Frage: was heißt aufklären?*", *Berlinische Monatsschrift*, III, septiembre de 1784, pp. 193-200.

[42] *Idem.* p. 197.

cido poco después, una definición diferente. Según él, la Ilustración es "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad."[43] La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro y es *autoculpable* cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él. Como se sabe, el lema que Kant elige para resumir esta actitud ilustrada es "*Sapere aude!*", atrévete a pensar por ti mismo. La Ilustración es para él un procedimiento, un proyecto, una tarea y no un conjunto de saberes ni la mera facultad de pensar y reflexionar.

Kant retoma su caracterización del proyecto ilustrado en su artículo de 1786, para proponer que la Ilustración consiste en un *principio negativo* del uso de la facultad de conocimiento. Pues servirse de la propia razón, atreverse a pensar, significa según Kant, preguntarse si es posible convertir en un principio universal del uso de la razón, el fundamento por el cual algo es admitido.

La razón parece, pues, justificarse a sí misma como última autoridad, como último criterio de verdad tanto en el ámbito de lo práctico como en el ámbito de lo teórico. No se trata, sin embargo, de una razón especulativa que, mediante sus demostraciones, construye un edificio de conocimientos. Se trata, por el contrario, de una razón que tiene principalmente un uso negativo. El planteo es similar al modo en que Kant justifica la necesidad de la crítica en su *Crítica de la razón pura*. La razón aparece allí como el tribunal ante el cual debe comparecer ella misma, para conocer sus límites y sus usos legítimos. El resultado es lo que Kant denomina la utilidad negativa de la crítica: limitar la razón especulativa al ámbito de la experiencia. Sólo la razón puede, sin embargo, realizar la crítica, descubrir sus propios límites e imponerlos sobre sí misma. De este modo, la razón –tomada aquí en el sentido más amplio del término– se revela como la máxima autoridad en la búsqueda de la verdad.

Frente a las consecuencias inaceptables que trae consigo el spinozismo en tanto que posición dogmática, esto es, el abandono de la razón y la negación de la existencia de Dios, Kant se preocupa por poner en evidencia que la Ilustración así definida –como el

[43] AK VIII, p. 35.

procedimiento según el cual cada uno debe utilizar su razón por sí mismo, sin recurrir a ninguna facultad que se ponga por encima de la razón– implica grandes beneficios tanto para el género humano como para el Estado y la vida en sociedad. Al contrario, continuar injuriando a la razón, tal como según Kant lo hacen tanto Mendelssohn como Jacobi, promete consecuencias calamitosas:

> ¡Hombres de gran espíritu y de amplio pensamiento! Venero vuestros talentos y vuestro entrañable sentimiento de humanidad. ¿Pero han reflexionado también acerca de lo que hacéis y de las consecuencias que vuestros ataques tendrán para la razón? Sin duda queréis que la libertad de pensar sea conservada intacta; pues sin ella incluso vuestros impulsos de genio pronto llegarán a su fin. Veamos qué hay que esperar que suceda con esta libertad de pensamiento, si el procedimiento que habéis iniciado se lleva al extremo.[44]

Kant sostiene que, si se continúa con el proceso de debilitamiento de la razón, se perderá la libertad de pensamiento. Esto es así porque, además de la coacción civil y la intolerancia, el uso sin límites de la razón se opone a la libertad de pensamiento. Esto último sin duda se aplica tanto a Jacobi, que desea ir más allá de la capacidad racional, ver más lejos de lo que la razón le permite y someter esta facultad a otra, misteriosa e incomunicable; pero también incumbe a Mendelssohn, que sin reconocer las fronteras de la especulación, entroniza a una razón acrítica que pretende demostrar la existencia de lo suprasensible:

> Si la razón no quiere someterse a la ley que ella se da a sí misma, entonces tendrá que someterse al yugo de las leyes que le da algún otro.[45]

El desconocimiento de la ley que la razón se impone a ella misma conduce a la pérdida de la libertad de pensamiento. No limitar el uso de la propia razón arrastra a la esclavitud. La absoluta libertad intelectual, en el sentido de una libertad sin ley, una libertad mal

---

[44] *Idem.*, p. 144.

[45] *Idem.*, p. 145.

entendida, que no es realmente libre, se destruye a sí misma.

Pero el uso sin reglas –sin crítica– de la razón no sólo pone en peligro la libertad de pensamiento, sino que presenta otras consecuencias desastrosas tanto para el orden religioso y moral como político. En efecto, Kant sostiene que únicamente la aplicación de la máxima de "pensar por sí mismo", esto es, la aplicación del proceso negativo según el cual únicamente se acepta algo como verdadero si el fundamento por el cual esto se admite puede ser convertido en un principio universal del uso de la razón, hace desaparecer la superstición y el fanatismo, aunque este procedimiento no provea "los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos".[46]

Así pues, si la *Crítica de la razón pura*, que Kant presenta como un tratado del método que la razón ha de seguir, no provee una demostración racional de la existencia de Dios –lo cual constituiría un conocimiento que refutaría la superstición y el delirio o fanatismo– al menos sí muestra que ésta demostración es imposible para el ser humano y que, por el contrario, la existencia de Dios se fundamenta en una exigencia subjetiva de la razón práctica.

El dogmatismo filosófico –Spinoza– conduce a la *Schwärmerei* porque sus demostraciones llevan a la razón más allá de su uso legítimo y, al hacerlo, la aniquilan, la transforman en lo que ella no es, la arrastran a posiciones irracionalistas. Es en este sentido que ha de entenderse, según creo, el famoso pasaje del segundo Prólogo a la *Crítica de la razón pura*, publicado pocos meses más tarde de la redacción de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?":

> Tuve pues que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático.[47]

Por ser dogmático, había establecido Kant, el spinozismo abre la puerta al fanatismo. Pero es también en tanto que dogmático, que

---

[46] *Idem.*, p. 147.

[47] KrV B XXX; trad. cast.: García Morente en Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrua, México, 1998, p. 19.

el spinozismo no deja lugar para la fe. Al postular una razón que, en su uso especulativo, puede demostrar todos los fundamentos de la metafísica, la moral, la religión y hasta la política, Spinoza conduce a la negación de la moral y al rechazo de la creencia. El camino de la crítica, en cambio, muestra la necesidad de limitar ese saber y en esa limitación, acepta una fe que no es conocimiento pero que tampoco es irracional, pues se basa en las exigencias de esa misma capacidad, que de este modo conserva su trono y reina sobre todos los ámbitos de la vida humana.

El dogmatismo es, pues, lo que debe ser combatido y ello no sólo porque traiciona a la naturaleza misma de la razón, siguiendo un método que no le es adecuado. Sino también porque, al no reconocer los límites de la razón, pone la autonomía de esa facultad en peligro y hace tambalear el proyecto de la Ilustración y el ideal de la libertad humana. Pero además porque una razón dogmática conduce tanto a la *Schwärmerei* como al ateísmo. La propuesta de Kant, en cambio, tal como lo establece en ese segundo Prólogo, evita todos estos peligros:

> Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos (…).[48]

El interés de la *Crítica* coincide, pues, con el de los hombres en tanto que hombres y en tanto que ciudadanos. Coincide, además, con el interés de los Estados, que deben garantizar la libertad suficiente para llevarla a cabo y no amedrentarse por los gritos que profieren las dogmáticas escuelas cuando ven que sus telarañas están siendo rasgadas.

4. *Dogmatismo* o *Criticismo*

La publicación de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" encendió aún más la polémica. Wizenmann, quien también era alcanzado por las críticas de Kant a la posición irracionalista y era

[48] *Idem*., XXXIV-XXXV; trad. cast.: *idem*., p. 21.

denunciado en aquel artículo como un promotor de la *Schwärmerei*, reaccionó con un ensayo titulado *Al Prof. Kant del autor de Los resultados*, que apareció en el periódico *Deutsches Museum* en febrero de 1787.[49] El joven se defiende allí de las acusaciones y, a su vez, ataca a Kant, diciendo que la posición kantiana que hace descansar la fe en la razón práctica conduce a la *Schwärmerei*, pues concluye la existencia de algo a partir de una necesidad de que algo exista. Mencionando a Wizenmann explícitamente, Kant responde a esta crítica en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*. Su justificación de la fe racional consiste en señalar que se fundamenta en una exigencia de la mera razón y no en un deseo de la sensibilidad.[50] Wizenmann murió pocos días después de la aparición de su ensayo, dejando trunca su polémica con Kant.

Jacobi, por su parte, tampoco permaneció callado. El artículo de Kant aniquilaba las expectativas que él guardaba de que el profesor de Königsberg interviniese a su favor. En pocos meses, redactó una obra, en forma de diálogo, titulada *David Hume. Sobre la creencia o Idealismo y Realismo*, en la que, además de justificar su uso del término creencia (*Glaube*) haciendo referencia a Hume, expone su crítica a la filosofía kantiana. Su principal objeción –sin la cosa en sí es imposible ingresar al sistema y sin la cosa en sí es imposible permanecer en él– constituye una de las críticas más agudas y más famosas al kantismo.[51] A partir de ese momento, Kant se transformó en el principal enemigo de Jacobi.

Sin embargo, a pesar de estas objeciones, puede decirse que una de las principales consecuencias de la Polémica del spinozismo fue la difusión y la amplia aceptación por parte del público alemán de la filosofía kantiana, que representó, con el concepto de fe racional, un punto intermedio entre las dos posiciones inaceptables de Jacobi y de Mendelssohn. A esto contribuyeron principalmente las *Cartas sobre la filosofía kantiana* que Reinhold comenzó a publicar en agos-

---

[49] Thomas Wizenmann, "*An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate*" *Deutsches Museum*, febrero de 1787.

[50] Respecto de esta controversia, véase el artículo de Pedro Jesús Teruel Ruiz, "Una nota a pie de página de la Crítica de la razón práctica. La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant" *Thémata*: *Revista de filosofía* Nº 38, 2007, pp. 205-224.

[51] Esta crítica se encuentra desarrollada en el Apéndice a *David Hume*, titulado "Sobre el idealismo trascendental" (cf. JW II, pp. 289-310).

to de 1786 –dos meses antes que la aparición de "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?"– en el *Teutsche Merkur*.[52] Su intención era difundir la filosofía kantiana, hacerla comprensible para el gran público alemán. El motivo que condujo a Reinhold –quien un año antes se había presentado como un durísimo crítico de Kant– a escribir estos textos, remite directamente a la problemática subyacente a la Polémica del spinozismo.

Según lo expone en una carta a Kant, Reinhold se encontraba en una penosa situación, pues su corazón y su cabeza habían entrado en conflicto. Cuando ya había casi perdido las esperanzas, encontró en la *Crítica de la razón pura* el punto medio que le permitió sobreponerse a la difícil alternativa entre la superstición y la incredulidad.

> El principio de conocimiento de las verdades fundamentales de la religión desarrollado por usted, que fue el único aspecto que me fue comprensible de todos los fragmentos reproducidos en el periódico literario, fue lo que me impulsó al estudio de la *Crítica de la razón pura*. Indagué, busqué y encontré en ella el medio que ya no creía posible, para elevarme por sobre la funesta alternativa entre la superstición y la falta de fe. Por experiencia propia he conocido en cierto grado ambas enfermedades del espíritu. Y no sé si he padecido tan intensamente de la última, de la cual la *Crítica de la razón pura* me ha curado, como de la primera, la cual he absorbido junto con la leche materna y me ha sido luego inculcada con suma violencia en el invernadero católico al que me enviaron a los catorce años. La alegría por mi radical recuperación y el deseo de contribuir a la difusión de la medicina que yo mismo había comprobado efectiva pero que era en parte aún desconocida para mis contemporáneos, fue lo que motivó las mencionadas *Cartas sobre la filosofía kantiana*.[53]

En efecto, como señala Beiser, Reinhold se encontraba preso en el dilema que Jacobi había presentado en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.[54] La filosofía kantiana le ofreció una salida, un punto

---

[52] Karl Leonard Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie, Teutsche Merkur, 1786-1787.*

[53] Reinhold a Kant, 12 de octubre de 1787 en AK X, p. 498.

[54] Cf. Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*, p. 232.

medio entre el ateísmo fatalista de la razón científica y el irracionalismo fideísta propuesto por Jacobi. La noción de "*Vernunftglaube*" o fe racional desarrollada en los últimos apartados de la *Crítica de la razón pura* y retomada por Kant en el artículo de 1786, le permitió justificar su creencia en Dios, su confianza en la inmortalidad del alma y en la providencia, sin recurrir a la razón metafísica sino únicamente con el apoyo de la razón práctica.

Así pues, el tema principal de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* es la cuestión misma que se ocultaba tras el problema de las convicciones filosóficas de Lessing en la Polémica del spinozismo: los límites de la razón y su autoridad en el ámbito religioso. Según Beiser, fue un golpe maestro del genio de Reinhold, haber elegido el momento justo y el tema justo para poner en evidencia las fortalezas de la filosofía crítica.[55] Kant resplandece en sus cartas como la vía que brinda la posibilidad de burlar la alternativa excluyente planteada por Jacobi. A la disyuntiva entre una *filosofía spinozista* o una *no-filosofía jacobiana*, Reinhold añade y defiende una tercera opción: *la crítica kantiana*.

Las *Cartas sobre la filosofía kantiana* de Reinhold fueron un éxito. Su autor fue reconocido y considerado uno de los principales representantes de la corriente denominada *Popularphilosophie*, por haber logrado hacer accesible un sistema metafísico complejo a un público amplio y por haber puesto en evidencia las consecuencias prácticas positivas de la filosofía kantiana. Como resultado de su creciente notoriedad, Reinhold fue convocado a ocupar una cátedra en Jena, donde continuó difundiendo las virtudes del criticismo.

Pronto fue claro que la vía propugnada por Jacobi no podía ser adoptada por las jóvenes cabezas filosóficas. Los pensadores alemanes no estaban dispuestos a abandonar la razón y abrazar la fe. De modo que la triple alternativa ante la cual se encontraban se transformó, nuevamente, en una disyuntiva excluyente: *o Kant o Spinoza.*

Esto se comprueba en las primeras producciones de Fichte y Schelling, de mediados de la década de 1790, en donde el criticismo kantiano y el dogmatismo spinozista surgen como las únicas dos alternativas filosóficamente válidas. Efectivamente, el spinozismo es para Fichte la única opción a la Doctrina de la ciencia, pues sólo

[55] Cf. *idem.*, p. 233.

dos posturas filosóficas son posibles: el *idealismo*, que considera las representaciones como productos de la espontaneidad de una inteligencia y el *dogmatismo*, que las considera efectos necesarios de una cosa en sí. Casi repitiendo a Jacobi, Fichte afirma en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794 que "en la medida en que el dogmatismo puede ser consecuente, el spinozismo es su producto más consecuente."[56] Schelling también vio a Spinoza como un filósofo que merecía un reconocimiento especial y un lugar preeminente en la historia de la filosofía, si bien su sistema podía ser caracterizado como dogmático. Así pues, en *Acerca del Yo como principio de la filosofía,* publicado en 1795, el spinozismo aparece como "el sistema más consecuente del dogmatismo",[57] que se caracteriza por haber puesto lo indeterminado en una sustancia, en un absoluto no-yo.

De este modo, la identificación del sistema de Spinoza como un dogmatismo puede ser valorada como el aporte principal de Kant en la historia de la recepción de esta doctrina en Alemania. Tal como Kant mismo lo declara en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura*, también Fichte y Schelling consideraron que el *dogmatismo* representa la posición frente a la cual surge y se legitima la filosofía crítica de la cual ellos mismos se consideraron continuadores. La influencia de la doctrina spinoziana en sus propios sistemas filosóficos, sin embargo, no puede ser puesta en duda. Kant y Spinoza constituyen, en este sentido, los dos pilares fundamentales sobre los cuales se construye la filosofía del Idealismo alemán.

---

[56] J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena, 1794 en *Idem*., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 40 tomos, ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y ss., t. I,1, p. 120.

[57] F.W.J Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie,* Jena, 1795 en *Idem*., *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, t. I,1, p. 185.

Capítulo X

El spinozismo en Weimar. Herder y Goethe

Varios años antes del estallido de la Polémica del spinozismo, tanto Goethe como Herder se habían interesado por la doctrina de Spinoza. Ambos habían encontrado allí un sistema que presentaba muchos elementos afines a sus propias convicciones. Durante la década de 1780 el contacto epistolar y personal con Jacobi volvió a animar el interés de ambos por esta doctrina. La interpretación jacobiana del spinozismo fue para ellos inaceptable y durante 1784 y 1785 Goethe, Herder y Charlotte von Stein se abocaron a la lectura en conjunto de la *Ética*, primero según la traducción alemana de Schmidt, luego en su original latino.

La actitud de Goethe y Herder frente al spinozismo es radicalmente distinta a la adoptada por los otros participantes de la polémica. En vez de rechazar a Spinoza, estos célebres ciudadanos de Weimar se reconocieron como seguidores del Filósofo maldito. En lugar de ver en el spinozismo un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, lo consideraron como la única doctrina capaz de ofrecer un concepto coherente de Dios y de la libertad.

Al igual que Lessing, estos dos pensadores parecen no haberse sentido satisfechos con los conceptos ortodoxos de la divinidad y recurrieron a la sustancia spinoziana en busca de una nueva noción de Dios. De este modo, fueron Herder y Goethe quienes, con su actitud abiertamente reivindicadora, combatieron la idea de que el spinozismo representaba un peligro. La *Ética*, con su noción de *amor Dei intellectualis* como fin de la empresa de perfeccionamiento del conocimiento humano, se transformó para ellos en un nuevo Evangelio y Spinoza en un ejemplo moral.[1]

1. Goethe y Spinoza

El descubrimiento de Spinoza por parte de Goethe suele ser señalado por los especialistas como uno de los más significativos para

[1] "Que Spinoza sea para vosotros siempre el santo cristiano", escribe Herder en la dedicatoria del ejemplar de la *Ética* que obsequia a Charlotte von Stein en 1784 (Herder *Sämtliche Werke*, Suphan, Berlin, 1877 a 1913, t. XXIX p. 697).

su formación intelectual. Goethe mismo reconoce en *Poesía y verdad* que Spinoza tuvo una influencia decisiva sobre toda su manera de pensar.[2] En efecto, el spinozismo fue una influencia profunda en diferentes momentos de su vida y en distintos aspectos de su obra.[3] Goethe adoptó, ya desde la década de 1770, una actitud frente a Spinoza, que se opuso tanto a la peculiar reivindicación de Jacobi –quien lo considera el filósofo racionalista más coherente– como a la de Mendelssohn –que únicamente lo tolera luego de la *purificación* a la que somete su doctrina–. Efectivamente, en Spinoza, Goethe encontró no sólo el modelo de vida ética, sino también una confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la naturaleza.

El primer contacto de Goethe con Spinoza se dio probablemente a principios de la década de 1770.[4] A diferencia de Jacobi, quien, al

---

[2] "Felizmente, en aquel tiempo yo ya me había familiarizado, aunque no lo había estudiado en profundidad, con la vida y la doctrina de un hombre extraordinario, las cuales había adoptado, ciertamente de un modo incompleto y como de prestado, pero que sin embargo ya tenían importantes efectos en mí. Este espíritu, que causó en mí una impresión tan decisiva y que tuvo una influencia tan grande en toda mi manera de pensar, fue Spinoza." (Goethe, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, *op.cit.*, t.10 p. 35).

[3] Sin intención de abordar aquí la relación entre Goethe y Spinoza en toda su complejidad, me concentraré a continuación en ciertos aspectos del spinozismo goethiano que considero significativos en conexión con la discusión llevada a cabo en Alemania durante la Polémica del spinozismo. La importancia de Spinoza en la obra de Goethe fue aceptada de modo generalizado por la mayoría de los especialistas (véase, por ejemplo, G. Jellinek, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald/Baden, 1878. Reedición: 1996) hasta que W. Dilthey y B. Suphan inauguraron una serie de estudios que relativizan el spinozismo de Goethe y que condujeron a desestimar por completo su importancia. Esta posición fue discutida por Martin Bollacher, cuya investigación ofrece un panorama más ajustado de la influencia de Spinoza en Goethe (véase Bollacher, *op.cit.*) y también por Hermann Timm, quien se concentra en rastrear esta influencia durante el período de Weimar (cf. Timm, *op.cit.*, pp. 275 y ss.). Respecto de las diferentes posiciones que se han defendido en relación a la influencia de Spinoza en Goethe y las dificultades que esta relación plantea, véanse Bell, *op.cit.*, pp. 147 y ss. y Bolacher, *op.cit.*, pp. 1-16. Entre los escritores argentinos, Carlos Astrada se ocupó de la relación entre Goethe y Spinoza en su ensayo de 1930, "*Goethe y el panteísmo spinociano*".

[4] En una carta a Höpfner del 7 de mayo de 1773, Goethe le pide conservar el libro de Spinoza que éste le ha prestado (cf. *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*, Weimar, 1887-1912, t. IV. 2 p. 85).

igual que Wolff y Mendelssohn, se concentró en la primera parte de la *Ética* y, por consiguiente, vio al spinozismo principalmente como un sistema metafísico, la recepción de esta doctrina por parte de Goethe se centró en su aspecto práctico. Spinoza fue para él, en primer lugar, un ejemplo de vida. Es en este sentido que, tal como lo relata en *Poesía y verdad*, la lectura del artículo de Pierre Bayle provocó en él desagrado y desconfianza:

> Primero, el hombre es denunciado como ateísta y sus opiniones como sumamente reprobables; pero luego se admite que fue un hombre tranquilo, reflexivo y dedicado a sus estudios, un buen ciudadano, un ser humano confiado, una persona comunicativa, un individuo callado. De este modo, parece que se han olvidado totalmente las palabras del Evangelio: «¡Por sus frutos los conoceréis!» Pues, ¿cómo puede ser que una vida acorde a los seres humanos y a Dios se base en principios perniciosos?[5]

La contradicción entre la doctrina atea y peligrosa, y el testimonio histórico de su estilo de vida pacífico y virtuoso hizo que Goethe desconfiara de la interpretación que presenta Bayle de la parte teórica del sistema spinoziano. De modo que la crítica al spinozismo de Bayle, en vez de convencerlo de la necesidad de olvidar al Filósofo maldito, despertó su curiosidad y lo motivó a estudiar sus textos.

La lectura directa de la *Ética* confirmó, a este joven poeta, que la imagen de Spinoza recibida de la tradición era inadecuada. El afamado Príncipe de los ateos fue para Goethe la encarnación de los ideales de la modestia, la sinceridad y el amor al prójimo. Esto se confirma a partir del testimonio de Lavater, quien en la entrada del 28 de junio de 1774 de su diario personal escribe que "según Goethe, Spinoza fue un hombre extraordinariamente justo, sincero y humilde". Pero además, escribe Lavater, Goethe afirma que "nadie se ha expresado tan adecuadamente sobre la divinidad y el Salvador" como Spinoza y que los nuevos deístas simplemente lo han repetido.[6]

De modo que, según Goethe, la virtud práctica de Spinoza con-

---

[5] Johann Wolfgang Goehte, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, *op.cit.*, t. 10, p. 76.

[6] *Lavaters Tagebuch* en *Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher*, pp. 287, 291-2.

tradice la posibilidad de que éste sostenga una posición ateísta teórica. La coherencia entre su conducta y su pensamiento filosófico fueron los trazos principales de la nueva imagen que el joven Goethe se formó del renombrado hereje. El supuesto de esta posición de Goethe –compartido también por Spinoza mismo– es que teoría y práctica son inescindibles. Las acciones reflejan convicciones y las acciones de Spinoza, según el propio Bayle las transmite, reflejan que su corazón y su mente eran puros y profundamente éticos. Un ejemplo moral como Spinoza jamás puede ser sospechado de ateísmo. Al contrario, Goethe parece sostener que la noción de Dios de Spinoza, retomada y repetida por los deístas del momento, no sólo era coherente con la razón, sino que era la más adecuada.

Así pues, si bien la lectura y el estudio sistemático y profundo de la *Ética* por parte de Goethe datan de la década de 1780, ciertas ideas de inspiración spinozista se encuentran ya en sus primeras obras. En el discurso sobre Shakespeare y en obras como *Mahomet*, *Ganymed*, *Werther* y *Fausto*, se descubre la tensión entre el sentimiento panteísta de la unidad con la totalidad y el principio prometeico de la autodeterminación.[7] Con el rechazo de las causas finales, la afirmación de la necesidad en la naturaleza y la identificación entre realidad y perfección, Goethe llama al ser humano, en tanto que constituye una parte de la naturaleza, a desprenderse de las ideas espurias de una divinidad hecha a su imagen y a asumir su lugar en el universo. El spinozismo, lejos de ser un camino al fatalismo, es para él el sistema que permite la liberación del ser humano de la servidumbre a un supuesto orden trascendente.

El rasgo principal de la posición filosófica del joven Goethe es, pues, su rechazo de la idea de un Dios creador, un Dios padre antropomórfico. Estas ideas se encuentran plasmadas en su oda *Prometeo*, escrita a finales de 1774 en el apogeo del *Sturm und Drang*, que años más tarde motivó la confesión de spinozismo por parte de Lessing. Tal como él mismo lo expresa en *Poesía y verdad*, "Prometeo" fue

el detonante de una explosión que puso al descubierto las convic-

---

[7] Cf. Bolacher, *op.cit.*, pp. 175-191. Véase también el ensayo citado de Astrada, donde se expone la tendencia panteísta de Goethe en *Werther* y *Fausto* y se afirma que ésta remite a la influencia spinozista.

ciones secretas de hombres respetables y los hizo hablar –convicciones que, inconscientes, se encontraban latentes en una sociedad sumamente instruida. La detonación fue tan violenta, que en ello, como consecuencia de una serie de casualidades, perdimos a uno de nuestros hombres más venerables, Mendelssohn.[8]

Pero como ya se adelantó, Spinoza fue, además, la piedra sobre la cual se construyó la relación entre Goethe y Jacobi. La conversación que mantuvieron en el Castillo de Bensberg durante su primer encuentro en 1774, sirvió para que ambos se sintieran unidos por la admiración compartida hacia Spinoza. Sin embargo, pronto fue evidente que la coincidencia entre ellos terminaba allí. Ambos admiraban a Spinoza, pero por motivos radicalmente diferentes. Jacobi no dudaba en denunciarlo como el más coherente de los ateos; Goethe veía en el Dios spinoziano una fuente de inspiración para su tendencia metafísica monista y su oposición a la ortodoxia. Que Jacobi supo esto de inmediato y que Goethe se transformó para él en un enemigo tan amenazante como la Ilustración, queda claro al recorrer sus cartas a Mendelssohn. La adoración de la naturaleza que él creía descubrir en el *Sturm und Drang*, el rechazo de la transcendencia y de la personalidad de Dios, la nueva imagen del ser humano autónomo que estos poetas alababan eran para él una posición tan ateísta como la de los filósofos deseosos de demostrar la existencia de un Dios, que no era sino un no-Dios. Así pues, paralelamente a la discusión epistolar con Mendelssohn iniciada en 1783, Jacobi mantuvo una fluida correspondencia con Goethe y con Herder a lo largo de la cual Spinoza y el spinozismo constituyen los temas centrales. Se trata, pues, de la otra cara de la Polémica del spinozismo, el segundo frente de batalla abierto por Jacobi.

2. El culto a Spinoza en Weimar

El interés de Herder por Spinoza también data de muchos años antes del estallido de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn.[9] Él

---

[8] Johann Wolfgang Goehte, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, *op.cit.*, t. 10 pp. 48-49.

[9] Bollacher indica que la primera mención de Herder a Spinoza se encuentra en

mismo afirma, tanto en una carta a Jacobi como en el prefacio del libro con el que interviene en la polémica del spinozismo, titulado *Dios. Algunas conversaciones*,[10] que desde principios de la década de 1770 tenía la idea de trazar un paralelo entre Spinoza, Shaftesbury y Leibniz y admite que durante el verano de 1783 había estudiado a Spinoza nuevamente en detalle, con la intención de escribir el ensayo.[11] Otras ocupaciones habían hecho que lo dejara de lado. Pero sin duda este interés ya antiguo por Spinoza fue reavivado luego de que Jacobi hizo llegar a Weimar, en una carta del 22 de noviembre de 1783, el mismo relato de su conversación con Lessing en Wolfenbüttel que había enviado pocos días antes a Mendelssohn.[12]

El 30 de diciembre, Goethe respondió a Jacobi, informándole que, junto a Herder, habían "conversado" con él y con Lessing, y que pasaban "hermosas veladas juntos."[13] Efectivamente, con Charlotte von Stein, Goethe y Herder habían vuelto a estudiar cuidadosamente la *Ética* de Spinoza. De esta lectura en conjunto surgió lo que puede muy bien ser denominado el *Spinozakult*, el *culto a*

---

su artículo "Problema: ¿Cómo puede la filosofía ser más universal y más útil para el beneficio del pueblo?" ["*Problem: Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann*"], de 1763-65. Durante la década de 1770 existen ya expresiones de la que sería su interpretación del spinozismo. Para entonces, Herder había leído la *Ética* y, en diferentes obras y cartas, había manifestado su acuerdo con la concepción spinoziana de Dios y su admiración por su teoría ética. Particularmente clara es su Carta a Gleim del 15 de febrero de 1775; también su escrito sobre Shakespeare, donde Herder cita el concepto de Dios spinoziano como metáfora para la obra dramática del británico. Finalmente, la tercera versión de su texto para el concurso de la Academia, titulado *Acerca del conocimiento y el sentimiento del alma humana* [*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*] concluye con una alabanza a Spinoza y representa, según Bollacher, la confesión de spinozismo por parte de Herder más importante antes del período de estudio de Spinoza en Weimar durante la década siguiente (cf. Bolacher, *op.cit.*, pp. 135 a 146). Respecto de la recepción temprana de Spinoza en Herder, véanse también Timm, *op.cit.*, pp. 282 a 299 y M. Bienenstock, "Herders Buch *Gott* im Kontext der zeitgnössischen Diskussionen" en Federlin y Witte, *Herder-Gedenken. Interdisziplinäre Beiträge anlässlich des 200. Todestages von Johann Gottfried Herder*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, p. 25.

[10] Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche*, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1787. Cito según la paginación de la edición crítica: *Idem*, *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993, t. V.

[11] Cf. JBW I.3, p. 279; cf. Herder, *Gott*, *op.cit.*, p. 681.

[12] Cf. JBW I.3, pp. 255-257.

[13] *Idem.*, p. 266.

Spinoza en Weimar. Tal como lo insinúa la carta de Goethe, Herder era quien llevaba la delantera en la comprensión del spinozismo: "él logra ver el fondo de estas cosas", escribe el poeta.

A finales de 1783, momento en que recibió la carta de Jacobi conteniendo el relato de su conversación con Lessing, Herder se encontraba en medio de la redacción de sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*,[14] de modo que la respuesta a Jacobi se demoró. El 6 de febrero de 1784, Herder le envió finalmente una extensa epístola, en la que ofrece su propia opinión tanto respecto de la posición de Jacobi como del spinozismo. Como se sigue de esta carta y tal como sostiene Timm, la influencia que la noticia del spinozismo de Lessing tuvo en Herder fue inmensa.[15]

En primer lugar, Herder acepta sin discusión la veracidad de la confesión de Lessing. Informa a Jacobi que él mismo había visto, en el jardín de la casa de Gleim, el lema "ἑν και παν" escrito de la mano de Lessing, pero que en ese momento no había sabido cómo debía comprenderlo. Por lo demás, confiesa que el spinozismo de Lessing lo colma de alegría. Ha encontrado a un compañero en su credo filosófico:

> Sinceramente, queridísimo Jacobi, desde que he ingresado al ámbito de la filosofía, cada vez estoy más y más convencido de la verdad de la afirmación de Lessing, que realmente sólo la filosofía spinoziana *posee una absoluta unidad consigo misma*.[16]

La coincidencia entre Herder y Lessing es total, incluso respecto de lo que éste, según el relato de Jacobi, expresa sobre Leibniz en conexión con Spinoza. Si bien Herder admite que no se denominaría a sí mismo *spinozista*, su carta a Jacobi pone en evidencia una profunda afinidad entre su posición y la de Spinoza y un profundo acuerdo con la lectura lessinguiana de esta doctrina.

Herder sostiene en su carta a Jacobi que la doctrina spinoziana hunde sus raíces en la historia de la humanidad. En este sentido,

---

[14] J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, W. R. Hartknoch, Riga y Leipzig, 4 tomos, 1784/91

[15] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 299.

[16] JBW I.3, p. 279.

le reconoce a Spinoza el mérito de haber sido el primero en tomar ciertos principios que se encuentran ya en las más antiguas de todas las naciones esclarecidas y de haberlos volcado sistemáticamente en su filosofía. Aunque Spinoza tuvo la desgracia, dice, de haber adoptado justo los aspectos y los ángulos más filosos, que lo transformaron en un enemigo de los judíos, los cristianos y los paganos. Herder sostiene incluso que, desde la muerte de Spinoza, nadie ha hecho justicia al sistema del *hen kai pan*. Bayle lo ha malinterpretado, Mendelssohn tampoco lo ha expuesto correctamente en sus *Diálogos filosóficos*. Lessing tal vez lo habría hecho, si la muerte no hubiese caído precipitadamente sobre él.

Finalmente, Herder expone dos objeciones a la posición de Jacobi, que delinean la que será su propia posición en *Dios. Algunas conversaciones*. La primera objeción apunta contra la interpretación jacobiana del Dios de Spinoza. La segunda, va contra la posición teísta de Jacobi, a quien se dirige como "querido y estimado personalista extramundano".[17] Herder sostiene que el problema de la interpretación de Jacobi, al igual que el de todos los anti-spinozistas, reside en que, al reducir el espíritu del spinozismo a un principio negativo –*a nihilo nihil fit*– transforma a Dios en un *cero*, en un concepto abstracto. El Dios spinoziano es, según Herder, algo totalmente distinto:

> según Spinoza [Dios] no es otra cosa que el Uno sumamente real y máximamente activo, que se dice a sí mismo: soy el que soy y seré (en todas las transformaciones de mis expresiones, las cuales no se refieren a Él sino a sus expresiones entre sí) lo que seré.[18]

El verdadero principio de la filosofía spinoziana no es, pues, el principio negativo según el cual nada proviene de la nada, sino la eterna proposición "*quidquid est, illud est*".[19] Aun cuando recurre a un lenguaje propio de la teología cristina, es claro que Herder ha abandonado la ortodoxia y que se une a Spinoza –y a Lessing– contra la posición personalista de Jacobi, que él considera inaceptable y absurda.

---

[17] *Idem.*, p. 280.

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

Esto se confirma en la segunda objeción planteada en esta carta, que ataca la noción jacobiana de Dios:

> Lo que ustedes, queridas personas, quieren decir con 'existir fuera del mundo', no lo comprendo. Si Dios no existe en el mundo, por todas partes del mundo e incluso por todas partes indiviso y completo (pues el mundo entero es solo una manifestación de sus grandes configuraciones, que se manifiestan a nosotros), entonces no existe en ningún lugar. Fuera del mundo no hay espacio: el espacio existe en tanto que existe un mundo para nosotros, como abstracción de una aparición. La personalidad limitada tampoco puede ser atribuida al ser infinito, pues sólo se es persona a través de la limitación, como un tipo de modo o como un agregado de seres aparentemente unidos. En Dios no existe esta apariencia: Él es el Uno sumamente vivo y activo, pero no sobre todas las cosas como si éstas existieran fuera de Él, sino sobre todas las cosas que aparecen como representaciones sensibles de creaturas sensibles.[20]

La afinidad que existía entre su propia noción de Dios y el Dios de Spinoza tal como él lo interpretaba –como una fuerza viviente que produce y recorre el universo– era clara para Herder ya en 1784. También era claro que Jacobi representaba una posición opuesta a la suya propia. El concepto de Dios como el principio de la vida en todo lo existente es completamente irreconciliable con el concepto de Dios como un ser personal trascendente.

El evidente desacuerdo en sus interpretaciones del spinozismo así como en sus respectivas posiciones filosóficas no impidió que en marzo de ese mismo año, Herder y Goethe invitaran a Jacobi a Weimar.[21] La visita se concretó en el mes de septiembre. La cuestión del spinozismo de Lessing y el problema de la correcta interpretación de la doctrina de Spinoza fueron los temas centrales del encuentro entre ellos, que pasó a la historia como la conferencia sobre Spinoza (*Spinoza-Konferenz*) de Weimar.

Llegar a un acuerdo –si acaso alguno abrigaba la esperanza– fue

---

[20] *Idem.*, p. 281.

[21] Cf. *idem.*, p. 303.

imposible. Pero la discusión fue rica en consecuencias. En primer lugar, la visita y las conversaciones mantenidas por los tres admiradores de Spinoza generaron, como lo expresan tanto Goethe como Herder en sus cartas a Jacobi, el enardecimiento de su deseo de leer y comprender esta doctrina. El aliciente era, quizás, refutar la lectura condenatoria de Jacobi, que hacía del spinozismo un ateísmo y un fatalismo. Si Herder ya se encontraba en posesión de las ideas centrales de su interpretación antes de la visita de Jacobi, tal como se desprende de la carta de febrero de 1784; Goethe en cambio se abocó seriamente a la lectura de la *Ética* junto a Charlotte von Stein luego de que el invitado abandonara Weimar.[22]

El resultado de esta lectura es un fragmento titulado *Estudio sobre Spinoza*, que probablemente Goethe dictó a su compañera de estudio durante el invierno de 1784-85. El texto consiste en una reflexión general acerca del sistema metafísico spinoziano y sus consecuencias para la teoría del conocimiento, la estética y la moral. Goethe parece dejar de lado su declarado disgusto por la argumentación filosófica para reflexionar acerca del monismo metafísico spinozista, que puede considerarse como el fundamento ontológico que subyace a todo el desarrollo del pensamiento goethiano. En efecto, según Goethe, la naturaleza constituye una unidad, una totalidad orgánica. Al igual que Herder, Goethe identifica a Dios con la naturaleza en tanto que es el principio vital que la anima y le brinda su unidad.

El *Estudio sobre Spinoza* comienza con la identificación de los conceptos de existencia y perfección y continúa con la igualación del concepto de infinito con el de existencia absoluta o perfecta –el

[22] El 4 de noviembre de 1784 Goethe escribió a Carl Ludwig von Knebel: "Estoy leyendo con la Sra. v. Stein la *Ética* de Spinoza. Me siento muy cerca de él, a pesar de que su espíritu es mucho más profundo y puro que el mío" (*Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*, *op.cit.*, t. IV.6 p. 387). El 19 de noviembre, Goethe informó a Charlotte von Stein, desde Jena, que ha conseguido la versión latina de la *Ética* y que allí todo es "mucho más claro y más bello" (*Idem.*, p. 392). El 3 de diciembre de 1784, Goehte escribió a Jacobi: "Parece que nos has devuelto el ansia y el amor por la metafísica" (JBW I.3, p. 400). El 12 de enero volvió a dirigirse a él y le informa: "Me ejercito en Spinoza. Lo leo y lo releo y espero con ansias el momento en que se desencadene la lucha sobre su cuerpo sin vida" (JBW I.4, p. 18). La referencia es, claramente, a las palabras que Jacobi había escrito a Mendelssohn, comparando la batalla sobre el cuerpo de Spinoza a la que se había desatado entre Satanás y el Arcángel sobre el cuerpo de Moisés (cf. JW IV.1, p. 162).

cual, sin embargo, se encuentra según Goethe más allá de la capacidad del entendimiento finito de los seres humanos.[23] De modo que lo absolutamente existente, lo absolutamente infinito es igualmente perfecto y se niega a la comprensión del limitado entendimiento de los seres humanos. Con esto, Goethe se enfrenta ya a la posición de Jacobi, según quien existe en Spinoza una intención de abarcar la totalidad mediante la razón especulativa, probando y demostrándolo todo. Sin embargo, tampoco se trata aquí de una intuición irracional, entusiasta, *schwärmerisch*, la que permite la conexión entre el yo finito y lo absolutamente infinito.[24] Este infinito es, según Goethe, imposible de dividir y esto da la clave para la conceptualización de la relación entre éste, la existencia absoluta y lo finito, lo limitado:

> Todas las existencias limitadas son en lo infinito; sin embargo, no son partes del infinito, sino que más bien participan de lo infinito.[25]

En todos los seres vivientes, sostiene Goethe, encontramos partes, las cuales son inseparables del todo, las cuales sólo pueden ser pensadas en conexión con el todo. Las partes no pueden ser tomadas como la medida de la totalidad, ni el todo como la medida de las partes. Un ser viviente limitado, repite Goethe, "participa del infinito o, mejor dicho, posee en sí algo infinito".[26] Goethe explica esto a partir del hecho de que nosotros, sujetos finitos, no podemos aprehender por completo el concepto de la existencia y de la perfección en un ser limitado y, por lo tanto, se debe explicar ese ser existente en conexión con la inmensa totalidad, que comprende a todos los seres existentes. Lo interesante de esta explicación de la relación entre lo finito y lo infinito, los entes existentes y la existencia absoluta y perfecta es que Goethe deja en claro que el monismo de Spinoza no es un *panteísmo* en sentido estricto. Dios –o la naturaleza, entendida como el ser originario, absoluto y perfecto– no puede ser dividido en partes y los seres finitos existen en Él, en tanto que

---

[23] Johann Wolfgang Goethe, *Studie nach Spinoza* en *Idem.*, *Werke. Berliner Ausgabe*, ed. por Siegfried Seidel, Aufbau, Berlin, 1960 y ss., t. 18 p. 140.

[24] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 318.

[25] Goethe, *Werke. Berliner Ausgabe*, *op.cit.*, t. 18 p. 140.

[26] *Idem.*, p. 141.

participan de Él como de su principio, en tanto que lo poseen como la fuente de la cual dependen. Se trata, pues, de una relación de participación y no de parte-todo.

Goethe no concluye a partir de aquí que la existencia de lo finito se desvanezca en la totalidad infinita. Pero la existencia de lo limitado es presentada como paradójica:

> No podemos concebir que algo limitado exista por sí mismo y, sin embargo, todo existe realmente por sí mismo, aunque las condiciones se encuentren tan encadenadas unas a otras, que cada una debe surgir a partir de otra y de este modo parece que cada cosa es producida por otra. Pero esto no es así, sino que un ser viviente es la razón de que los otros sean y los determina a que existan de un cierto modo.[27]

También en su carta a Jacobi de junio de 1785, Goethe confirma que, según su interpretación, si bien es cierto que en el sistema spinoziano las cosas singulares "parecen desaparecer", nadie alienta tan vehementemente a realizar una consideración más cercana y profunda de las cosas singulares, como Spinoza.[28]

A partir de este monismo metafísico en el que un ser absoluto infunde de vida a todos los seres existentes limitados y éstos participan de esa infinitud como de la fuente que les da origen, a Goethe le interesa especialmente extraer las consecuencias prácticas para los seres humanos. Postula, entonces, los fundamentos para una teoría del conocimiento, una teoría estética y una doctrina ética, tal como pueden darse en un universo spinoziano así entendido.

Somos capaces, dice Goethe, de percibir muchísimas cosas y de reconocer conexiones sumamente variadas y de ponerlas en relación con el ser y la perfección que se encuentran en nuestro propio ser. Llamamos *verdadera*, sostiene, a la impresión que un ser viviente genera en nosotros, tanto por sí misma como algo separado, así como en conexión con otras, "cuando esta impresión nace únicamente

[27] *Idem.*, p. 140.

[28] "Discúlpeme si prefiero guardar silencio, cuando se habla de una esencia divina, que yo únicamente reconozco en y a partir de las cosas singulares, a cuya investigación cercana y profunda nadie puede impulsarnos más que Spinoza mismo, a pesar de que todas las cosas particulares parecen desaparecer de su vista." (JBW I.4, p. 118).

de su existencia absoluta".[29] Cuando esta existencia es limitada de cierta manera, de modo que se encuentra en una determinada relación respecto de nuestra naturaleza, "que nos hace querer tomarla, llamamos a ese objeto *bello*." De modo que si el alma se apercibe de una proporción que se encuentra *en germen* en una cosa existente, "cuya armonía, si ésta se encontrara totalmente desarrollada, ella no podría aprehender o sentir de repente," llamamos a esta impresión *sublime*.[30] Ésta es, según Goethe, la experiencia más excelente y maravillosa de la que el alma humana puede participar.

Lo que Goethe denomina sublime, lo más elevado –que en este fragmento viene a ocupar el lugar de Dios o la naturaleza[31]– es aprehendido por la mente humana "de repente" o "de una vez", dice Goethe. No se trata, pues, de una revelación al modo jacobiano.[32] La experiencia de lo sublime, de lo divino, se consigue a través del *conocimiento* de los otros seres vivientes de la *naturaleza*, que poseen en germen lo absolutamente infinito.

---

[29] Goethe, *Werke. Berliner Ausgabe*, *op.cit.*, t. 18 p. 142.

[30] *Ibidem.*

[31] Cf. Timm, *op.cit.*, p. 318.

[32] En efecto, lo que sigue del texto es una crítica tanto al elitismo de la creencia inmediata fundada en una experiencia interior que no puede ser comunicada, como al pensamiento de sistema, que pretende "cerrar el círculo" mediante una idea de la totalidad a partir de las cosas limitadas conectadas entre sí. El texto dice: "Lo mismo sucede, cuando los seres humanos, según su capacidad, se han construido una totalidad, tan rica o tan pobre como se quiera, a partir de las cosas conectadas entre sí, y de este modo han cerrado el círculo. Considerarán aquello que les es más cómodo de pensar, en lo que pueden encontrar un disfrute, como lo más cierto y lo más seguro; y se notará que, la mayoría de las veces, aquello que no se ofrece tan fácilmente y que requiere más conexiones de lo divino y de lo humano para ser abarcado y reconocido, es contemplado con una tranquila compasión y en cada oportunidad les hace reconocer, con obstinada humildad, que se ha encontrado en la verdad una seguridad que se eleva por encima de toda prueba y entendimiento. No les es posible celebrar lo suficiente su envidiable tranquilidad y alegría interior y no pueden sino señalar esta felicidad como el fin final. Pero dado que no se encuentran en condiciones ni de descubrir con claridad qué camino los ha conducido a esta convicción, ni cuál es exactamente su fundamento, sino que hablan meramente de la certeza como certeza, aquellos que están ávidos de aprenderlo encuentran poco consuelo en ellos. Pues deben escuchar continuamente que el ánimo debe volverse siempre más y más simple, para deshacerse de todas las relaciones diversas y confusas, y sólo así se puede encontrar con mayor seguridad la felicidad, que es en realidad un regalo voluntario y un don especial de Dios." (Goethe, *Werke. Berliner Ausgabe*, *op.cit.*, pp. 142-143).

De modo que Goethe no sólo reconoce en Spinoza un ejemplo ético, a partir del retrato que sus biógrafos habían hecho de él, sino que ve en su metafísica monista el fundamento de una doctrina ética, en la que el ideal al que se tiende coincide con la percepción de lo infinito, de lo perfecto, de lo absolutamente existente, del principio de vida que subyace a todos los seres vivientes particulares. Goethe ha comprendido, pues, que en el sistema spinoziano el camino hacia la felicidad –que coincide con la virtud y la libertad– es el *conocimiento de la naturaleza*.

De lo expresado por Goethe en este fragmento se sigue que el poeta no ve en el sistema de Spinoza, como tampoco lo hace Herder, una doctrina ateísta que conduzca a la aniquilación de la moral y la religión e implique, por lo tanto, un peligro para los hombres. Tampoco una doctrina panteísta que llevara al absurdo de plantear la mera identificación de Dios y la naturaleza. Goethe está incluso dispuesto a afirmar que la doctrina spinoziana se encuentra más cercana al cristianismo y al teísmo que a la negación de la existencia de Dios. "Si otros están dispuestos a llamar a Spinoza ateo, yo preferiría llamarlo y alabarlo como *theissimum* y *christianissimum*"[33], escribe en una carta a Jacobi.

En septiembre de 1785, apenas un año después de su visita a Weimar y luego de un nutrido intercambio epistolar con Herder y Goethe, Jacobi publicó sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.... En una de sus epístolas a Mendelssohn, Jacobi expresaba la importancia que atribuía a la empresa que su contrincante le comunicaba estar a punto de comenzar, esto es, la empresa de refutar de una vez y para siempre al spinozismo. Jacobi explicita por qué celebra la intención de Mendelssohn con las siguientes palabras:

> El fantasma del spinozismo se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es estimado por supersticiosos y por no creyentes con igual reverencia. No hablo únicamente de pequeños espíritus, sino de hombres de la primera clase…[34]

[33] Goethe a Jacobi 9 junio de 1785 (JBW I.4, p. 118).

[34] Jacobi a Mendelssohn 26 de abril de 1785 (JW IV.1, p. 162).

Estos *hombres de primera clase* que rendían culto al fantasma del spinozismo no podían ser otros que Herder y Goethe. Además, al incluir la oda *Prometeo* en su libro, Jacobi apuntaba explícitamente a la identificación del poeta de Weimar con el herético Spinoza. De modo que a nadie pasó inadvertido el hecho de que las *Cartas*… de Jacobi no atacaban únicamente a la Ilustración berlinesa sino también al panteísmo que él creía ver y comprobar en los textos de Goethe y Herder.

La lectura del libro de Jacobi no logró modificar la opinión que Goethe tenía de Spinoza como un pensador moral, cuya doctrina no sólo era compatible con el cristianismo sino que incluso lograba fundamentarlo mucho mejor que cualquier otra posición metafísica. Luego de examinar las *Cartas*…, escribe a Jacobi:

> Disculpa que no escriba nada más acerca de tu librito. No quisiera parecer ni arrogante ni indiferente. Sabes que acerca de este asunto, no comparto tu opinión. Que para mí, spinozismo y ateísmo son dos cosas diferentes. Que cuando leo a Spinoza, sólo puedo explicármelo a partir de sí mismo y que aún sin adherir a su manera de concebir la naturaleza, si tuviese que indicar el libro que más se adecúa a mi propia concepción, entre todos los que conozco, tendría que nombrar la *Ética*.[35]

Como un eco de la confesión que años antes hiciera Lessing, recurriendo asimismo a un supuesto, a una situación potencial, Goethe admite que *si tuviera que adherir* a alguna doctrina tal como ésta se encuentra contenida en un libro, esa doctrina sería la spinoziana y ese libro sería la *Ética*.

Spinoza no es un ateísta. "Spinoza no demuestra la existencia de Dios, porque la existencia es Dios",[36] escribe Goethe a Jacobi en otra de sus epístolas. Sin embargo, Goethe prefiere no ofrecer más detalles acerca de su posición. Ya en su carta de junio admitía no haber leído los escritos de Spinoza de modo ordenado y, por lo tanto, no haber podido formarse jamás una idea completa de su intrincado edificio doctrinal. Así pues, si bien decía que creía comprenderlo

[35] JBW I.4, p. 213.
[36] *Idem.*, p. 118.

–pues la lectura no había generado en él la sospecha de que Spinoza se contradiga a sí mismo– y admitía que el spinozismo era una fuente de gran influencia para su vida, Goethe se contentaba con oponerse a Jacobi y con afirmar que estaría más dispuesto a llamar a Spinoza el más cristiano, el más lleno de Dios, pero jamás ateo.[37]

Lo cierto es que, desde el primer momento, la tarea de responder a Jacobi había sido cedida a Herder con quien, ya en enero de 1785, Goethe admitía estar "muy de acuerdo" respecto de la interpretación de Spinoza.[38] Efectivamente, fue Herder quien participó públicamente de la Polémica del spinozismo, con un escrito en el que Spinoza es defendido del cargo de ateísmo y de panteísmo y en el que su doctrina metafísica es interpretada de tal modo que deviene el fundamento de una moral, que Herder considera no sólo compatible con el cristianismo sino incluso superadora de éste. Spinoza es, pues, rescatado por Herder públicamente como el defensor de una noción de Dios no sólo coherente sino correcta, como el autor de una doctrina cuyas consecuencias éticas, religiosas y hasta políticas no sólo no representan un peligro para el mundo cristiano, sino que incluso pueden verse como la vía para su perfeccionamiento.

3. Rescate de Spinoza

En 1787 apareció *Dios. Algunas conversaciones*, un libro compuesto de cinco diálogos. Acerca de su objetivo, Herder afirma que no apunta meramente a una rehabilitación de Spinoza, pues "para los hombres sensatos, Spinoza no requiere ser rehabilitado."[39] Sin embargo, la reivindicación de la figura del Filósofo maldito constituye la primera tarea emprendida por Herder en este texto.

El primer diálogo introduce a dos personajes: *Theophron*, que representa la postura herderiana, y *Philolaus*, que es el portavoz de las opiniones comunes de la época respecto del spinozismo. La pro-

[37] Cf. *idem.*, p. 119. Ahora bien, esto no significa, como sostiene Bell, que Goethe haya tenido un conocimiento superficial del spinozismo. Al contrario, refleja más bien cuál es el interés de Goethe por esta doctrina. La importancia de Spinoza para él yace en concepciones más generales en relación a Dios, la naturaleza, la noción de necesidad, conocimiento, libertad (cf. Bell, *op.cit.*, p. 152).

[38] Cf. JBW I.4, p. 18.

[39] Herder, *Gott…*, *op.cit.*, p. 681.

puesta de Herder es no conformarse con la exposición tendenciosa del sistema spinoziano que tantos han hecho y que se encontraba tan difundida, sino ir a las fuentes en busca del verdadero *espíritu* de Spinoza. En este sentido, *Dios…* es a la vez una denuncia de todas las otras interpretaciones del spinozismo como inapropiadas y un intento de exponer la maltratada doctrina de un modo más claro, volverla más comprensible.

Para lograr aprehender el verdadero sentido del spinozismo Herder aplica los consejos que su personaje Theophron da a Philolaus. En primer lugar, le recomienda leer primero a Descartes, con el fin de familiarizarse con la terminología spinoziana. En segundo lugar, advierte que no debe permitir que la forma geométrica lo desanime, pues no es esencial al sistema. Finalmente, afirma que es necesario utilizar los descubrimientos de la ciencia moderna para ayudarse en la comprensión del spinozismo, especialmente cuando éste parece paradójico.[40] Siguiendo estas tres reglas Herder cree poder explicar lo que Spinoza realmente quiso decir y lo que habría dicho si hubiese vivido a finales del siglo XVIII. En este sentido, está convencido no sólo de que su interpretación es fiel al espíritu del spinozismo sino de que, además, su exposición brinda al sistema una mayor unidad, y que incluso lo perfecciona.[41]

Ahora bien, antes de emprender el rescate de Spinoza, Theophron afirma: "No soy un spinozista y jamás lo seré".[42] Lo mismo había comunicado Herder a Jacobi, en su carta de principios de 1784. Su justificación para ensayar una reinterpretación y un rescate de esta doctrina es, según él, lo insoportable que le resulta el maltrato que Spinoza ha recibido por parte de tantos filósofos y teólogos que, en sus textos polémicos contra él, lo han deformado y degradado durante tantos años. La primera acusación de la que Herder se propone rescatar a Spinoza es, precisamente, la acusación de *ateísmo*.

El *Primer diálogo* se encuentra, por lo tanto, dedicado a mostrar

[40] Cf. *idem*., pp. 697-698.

[41] Esto, por supuesto, es sumamente discutible, cuando se observa que *Dios. Algunas conversaciones* consiste en la exposición de las propias convicciones filosóficas de Herder recurriendo a una interpretación del spinozismo como su fundamento. Al respecto, véanse Bell, *op.cit*., pp. 105 y ss. y Beiser, *The Fate of Reason*..., *op.cit*.,pp. 158 y ss.

[42] Herder, *Gott*..., *op.cit*., p. 687.

la necesidad de abandonar los prejuicios acerca del spinozismo. Philolaus inaugura la conversación con una imagen elocuente:

> Observa, amigo, el buen tiempo que ha seguido a la horrorosa tormenta. Se habían apilado nubes sulfurosas, que escondían el sol y hacían difícil respirar en la Tierra. Ahora se han dispersado, y nuevamente todo respira fácil y felizmente. Así, me imagino, era el estado de la sabiduría cuando Spinoza y sus pares intentaron despojar al mundo de la visión de Dios con pesadas neblinas.[43]

Theophron responde con una pregunta: "¿Ha usted leído a Spinoza?" y Philolaus admite que no, pues "¿quién querría leer los oscuros libros de un insensato?".[44] A través de Philolaus, Herder expone la imagen comúnmente aceptada de Spinoza: un ateo y panteísta, defensor de la doctrina de la absoluta necesidad, enemigo de la revelación, detractor de la religión y, por lo tanto, una amenaza para el Estado y la sociedad civil. Spinoza es para este personaje un "enemigo del género humano",[45] merecedor de odio y asco por parte de todo verdadero filósofo. Su nombre, sostiene Herder, había sido y continuaba siendo aún en 1787, una mala palabra. "Todos los impíos y ateos eran y en parte lo son todavía, denominados spinozistas",[46] escribe.

Herder señala que esta imagen de Spinoza es el resultado de las exposiciones de Bayle, Kortholt y otros pensadores que se habían propuesto refutarlo y cuyas interpretaciones desecha rápidamente.[47] Para contrarrestar esta situación, Theophron persuade a Philolaus de leer la biografía de Spinoza escrita por Johannes Colerus, quien según Herder presenta un retrato ajustado de su carácter. Además,

---

[43] *Idem.*, p. 682.

[44] *Ibidem.*

[45] *Ibidem.*

[46] *Idem.*, p. 683.

[47] Respecto de Bayle, señala que éste no examina el sistema de Spinoza de modo objetivo y que incluso deja traslucir una profunda antipatía frente a su doctrina. Las acusaciones de otros filósofos y teólogos, como Korthotl, son según Herder el resultado de la incomprensión y del temor de ser ellos mismos acusados de spinozismo. Se burla, además, de la incoherencia de atribuir a Spinoza, al mismo tiempo, la postulación de un ateísmo y de un panteísmo (cf. *idem.*, pp. 683-684).

le entrega los primeros parágrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento*, que aquel lee en voz alta frente a su interlocutor. Así, Herder reproduce parte del texto de Spinoza, traducido al alemán.

El resultado de esta lectura es el esperado. Philolaus reconoce que se había equivocado respecto de Spinoza. Admite que, creyendo que iba a encontrar un *ateo insolente*, ha encontrado a un hombre que es *casi* un *fanático metafísico-moral*. "¡Qué ideal de naturaleza humana, de ciencia, de conocimiento de la naturaleza hay en su alma!",[48] exclama.

Destruida la imagen de Spinoza comúnmente aceptada, Theophron entrega a su interlocutor la *Ética* y el *Tratado teológico político*. Luego de leer esas obras, Philolaus se muestra totalmente convencido de la falsedad de sus prejuicios:

> Que no es un ateo, queda claro en cada página; la idea de Dios es para él la primera de todas y la última, podría decirse que es la única idea de la cual él hace depender el conocimiento del mundo y de la naturaleza, la conciencia de sí mismo y de todas las cosas que lo rodean, su ética y también su política. Sin el concepto de Dios, su alma no es capaz de nada, ni siquiera de pensarse a sí misma, y le es casi inconcebible que los hombres no logren aprehender a Dios más que como una consecuencia, por decirlo así, a partir de otras verdades, o incluso a partir de observaciones sensibles, dado que toda verdad al igual que toda existencia depende de la verdad eterna, de la infinita y eterna existencia de Dios. Este concepto se ha vuelto tan presente para él, tan inmediato e interior, que yo lo consideraría más bien un fanático de la existencia de Dios que un escéptico o un enemigo de ella. Es en el conocimiento y en el amor a Dios que hace descansar toda la perfección, la virtud y la beatitud del hombre. (…) Puede ser que se haya equivocado acerca de la idea de Dios; pero cómo es posible que los lectores de sus obras hayan podido decir que él niega la idea de Dios y que demuestra el ateísmo, me es incomprensible.[49]

Ciertamente, el recurso por parte de Herder al término fanático

---

[48] *Idem.*, p. 697.

[49] *Idem.*, pp. 701-702.

o *Schwärmer* para presentar a Spinoza es problemático. En principio, como ya se señaló, esta palabra representaba para muchos –especialmente para aquellos hombres comprometidos con el proyecto de la Ilustración, como Mendelssohn o Kant– una acusación tan grave como la acusación de ateísmo. Los ilustrados alemanes habían emprendido una cruzada contra el fanatismo o la *Schwärmerei*, que ellos identificaban con toda doctrina que no reconociera a la razón como criterio último de la verdad y, por lo tanto, como cercana al irracionalismo y a la superstición. Jacobi mismo había sido acusado por Mendelssohn como *Schwärmer* y éste, a su vez, había extendido la acusación a Kant, quien tampoco aceptaba la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Para Kant, por el contrario, era el dogmatismo de Mendelssohn y de Spinoza, esto es, no reconocer los límites de la razón e intentar extender su uso especulativo más allá de los límites de la experiencia, lo que dejaba abierta la vía al delirio y la superstición.

Sin embargo, aquí Herder decide utilizar esta palabra y presentar a Spinoza, primero, como un "fanático metafísico-moral", añadiendo el matiz "casi"; y luego como un "fanático de la existencia de Dios" matizado también en tanto que preferiría esa caracterización antes que considerarlo alguien que niega la existencia de Dios. De modo que, entre los dos extremos –el de negar la existencia de Dios y afirmarla sin razones racionales– Herder considera que el spinozismo se encuentra más cercano a la segunda posición.

Ahora bien, a partir del párrafo citado queda claro que Herder no considera que Spinoza sea un *Schwärmer* en el sentido estricto, esto es, no considera que Spinoza haga depender el conocimiento de la existencia de Dios de una fe irracional, interior, inmediata –como la de Jacobi– ni de la revelación histórica –como Wizenmann–. Pero tampoco presenta al spinozismo como el sistema capaz de brindar una prueba demostrativa de la existencia de Dios, posición que podría ser considerada un ateísmo, si se acepta, con Kant por ejemplo, que la existencia del Dios teísta no puede ser demostrada por la razón humana. En este sentido Herder afirma que Spinoza no presenta la existencia de Dios ni como el resultado de una argumentación ni como el resultado de alguna experiencia sentimental o emocional. Herder presenta a Spinoza como un convencido de la existencia de Dios, como el poseedor de una verdad que es evidente de por

sí. Pero esta evidencia se fundamenta únicamente en la naturaleza de la razón humana. Tal como explica Bell, esta evidencia depende únicamente del hecho de constatar que la habilidad de razonar, de conectar verdades de manera ordenada, al igual que la capacidad de ordenar y conectar percepciones sensibles mediante reglas debe tener un correlato objetivo en una necesidad interior en Dios. Se trata pues, de una certeza intuitiva fundamentada en la razón más que de una prueba discursiva de la existencia de Dios.[50]

Toda verdad y toda existencia, sostiene Herder, depende de la verdad eterna, de la infinita y eterna existencia de Dios. El concepto de Dios es, en Spinoza, algo tan absolutamente presente, inmediato e interior, que sólo un insensato podría negarlo. Resuenan aquí las palabras que Goethe había dirigido a Jacobi en una carta de 1785: Spinoza no demuestra la existencia de Dios pues *el ser es Dios*. Es en este sentido que el Spinoza de Herder –como el de Goethe– se encuentra más cercano a la *Schwärmerei* que al ateísmo, entendido como el resultado de una radicalización y extralimitación de la razón, tal como lo denunciaban tanto Jacobi como Kant, y antes que ellos Bayle.

4. El Dios de Spinoza, según Herder

Desterrados los prejuicios acerca del ateísmo de Spinoza, Herder pasa a examinar el núcleo de su metafísica: la noción de sustancia. Esto le permite ofrecer su propia interpretación del Dios spinoziano y señalar, a su vez, algunas dificultades del sistema. Herder atribuye estas dificultades a la herencia cartesiana y al pobre avance de las ciencias naturales en la época en que escribió Spinoza.

La sustancia spinoziana es presentada como aquello que existe por sí, que posee la causa de su existencia en sí misma. Conse-

[50] En Spinoza, es también una intuición intelectual lo que brinda el acceso a la esencia divina y, por lo tanto, la certeza absoluta de su existencia, en tanto que es causa de sí. Si bien Herder entiende la intuición de un modo diferente, esta coincidencia explicaría, según indica Bell, por qué sintió una afinidad tan fuerte con el spinozismo. Por un lado, logró confirmar en la doctrina de la sustancia de Spinoza su idea de Dios como el ser originario, fuente de todo ser. Por otro lado, logró identificar su propia certeza intuitiva acerca del ser y de Dios con la intuición intelectual de Spinoza (cf. Bell, *op.cit.*, p. 111).

cuentemente, tomado en sentido estricto, admite Herder a través de Theophron, nada en el mundo es una sustancia, ya que todos los entes existentes dependen de todos los demás y, finalmente, de Dios, quien en consecuencia es la única sustancia. Los seres humanos y el resto de los entes finitos son, pues, *modificaciones*. Si bien Herder reconoce que el método geométrico vuelve necesario el uso puro y estricto de estos términos –sustancia y modos–, afirma que esto es problemático por dos motivos. En primer lugar, porque en filosofía, dice, se atribuye sustancialidad también a entes que dependen de otros para existir. En segundo lugar, porque ser llamados modificaciones resulta escandaloso para los seres humanos.[51]

Establecido como la única sustancia, como el ser absolutamente independiente, Herder señala que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente sino la *causa inmanente* de todas las cosas. Para justificar la corrección de esta concepción de la divinidad, Herder refiere a las paradojas de postular un Dios creador que existe fuera del mundo, esto es, el problema de pensar a Dios de un modo espacial, como viviendo *fuera* del universo, la postulación de un universo limitado que permita un ámbito fuera de él, y el problema de pensar un antes y después de la creación. Al afirmar un Dios inmanente, sostiene Herder, se evita el laberinto de preguntas acerca de por qué Dios creó el mundo en un momento determinado y no en otro, cómo es que Dios meditaba acerca de la eternidad, cómo es que la eternidad se transformó en tiempo, sucesión y cambio, etcétera. La conclusión a la que se llega es que hay que distinguir la eternidad de la duración sin comienzo ni fin y que hay que afirmar que la eternidad jamás deviene tiempo, así como el tiempo no puede transformarse en eternidad ni lo finito puede devenir infinito.[52]

Herder pasa entonces a otro aspecto del sistema spinoziano que le parece problemático: la doctrina de los atributos. Particularmente, le resulta inaceptable la atribución de extensión a la naturaleza divina, pues parece un absurdo. Para exculpar a Spinoza, Herder sostiene que éste simplemente heredó el error de Descartes, quien había establecido una distinción absoluta entre el pensamiento y la extensión y había definido a ésta última en términos de materia.[53]

---

[51] Cf. Herder, *Gott...*, *op.cit.*, p. 703.
[52] Cf. *idem.*, p. 706.
[53] Cf. *idem.*, p. 707.

Según Herder, es claro que Spinoza intentó desembarazarse de esta separación entre el espíritu y la materia. Sin embargo, no contaba con una *concepción intermedia* que le permitiera superar el dualismo de su maestro. Así, la *Ética* presenta la extensión como algo absolutamente distinto y separado del pensamiento, y postula a ambos como atributos de la divinidad.

Pero Spinoza jamás podría haber encontrado esa noción intermedia para solucionar el problema heredado de Descartes, pues su época es comparable a lo que Herder denomina la niñez de las ciencias naturales. Sin las ciencias, sostiene, la metafísica construye únicamente castillos en el aire.[54] Desde entonces, afirma Herder, "mientras más se ha investigado la materia de los cuerpos desde un punto de vista físico, más se han encontrado en ella fuerzas eficientes y fuerzas que actúan unas sobre las otras".[55] De modo que los últimos avances de la ciencia proveen a Herder de una noción que le permite solucionar este problema: la noción de fuerzas eficientes (*wirkende Kräfte*) o fuerzas sustanciales (*substantielle Kräfte*). La definición de extensión deja, pues, de ser una definición vacía, tal como Spinoza la había tomado de la matemática, para transformarse en una categoría dinámica de la realidad:

> Theophron: (…) ¿Sabe ahora cuál es el concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza buscó en vano para escapar del dualismo cartesiano?
> Philolaus: *Fuerzas sustanciales*. Nada es más claro que esto y nada brinda al sistema spinoziano una unidad más bella. Si su divinidad posee en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito de maneras infinitamente diversas, entonces ya no debemos postular solo dos atributos, pensamiento y extensión, que no tendrían nada en común. Dejamos de lado por completo la escandalosa e inapropiada palabra atributo y afirmamos, *que la divinidad se revela en fuerzas infinitas de infinitas maneras*.[56]

---

[54] Cf. *idem*., p. 708.
[55] *Idem*., pp. 708-709.
[56] *Idem*., p. 709. En la segunda edición de este texto, Herder prefirió la denominación fuerzas orgánicas (*organische Kräfte*).

Dios se expresa a través de fuerzas.[57] Las fuerzas orgánicas o sustanciales, que actúan en todos los rincones de la realidad, revelan a un único Dios infinito. De modo que también Herder –al igual que lo había hecho Mendelssohn– recurre al auxilio de Leibniz en su rescate de Spinoza. El Dios de Spinoza deviene la mónada principal, la fuerza absolutamente infinita que se expresa en todos los entes existentes. Pensamiento y extensión ya no son dos atributos de Dios. El cuerpo y la mente son diferentes niveles de organización, dos configuraciones de una única fuerza primigenia. La noción de fuerza brinda la unidad al mundo, que la dualidad de atributos parecía quitarle:

> El mundo no adquiere su unidad ni a través del espacio y el tiempo ni por la mera agrupación exterior de las cosas; sino que la adquiere a través de su propio ser, por el *principium* de su existencia misma, pues en todo el mundo, pero profundamente conectadas entre sí, actúan únicamente fuerzas orgánicas. En el mundo que nosotros conocemos, la facultad de pensar ocupa el primer puesto; a ella la siguen millones de otras facultades de afección y fuerzas eficientes. Pero Él, lo absolutamente independiente, es fuerza en el sentido más elevado y propio de la palabra, es decir, es la fuerza originaria de todas las fuerzas, órgano de todos los órganos. Sin Él, nada de todo esto es pensable, sin él ninguna de las fuerzas actúa, y todas las fuerzas íntimamente conectadas lo expresan en cada limitación, forma y aparición; lo expresan a él, que es lo absolutamente independiente, la fuerza originaria y total, a través de la cual ellas mismas existen y actúan.[58]

[57] Herder se inspira aquí en los aportes del físico Ruder Josip Boscovich (1711-1787), quien, a partir de los avances de Newton y Leibniz, desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse recíprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. Para eso postuló la existencia de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza". A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Boscovich no poseen facultades de representación y, por tanto, no son entidades psíquicas. Además, ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las leyes newtonianas. Esta base científica es lo que permite a Herder postular lo que él denomina *fuerzas sustanciales*, y que él considera un concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza y sus contemporáneos desconocían.

[58] Herder, *Gott*…, *op.cit.*, p. 710.

La esencia de Dios, un ser necesariamente increado, eterno, autosuficiente, radica entonces para Herder en el hecho de que constituye el principio activo que es la fuente de toda actividad. Dios es el principio supremo de la vida, la fuente originaria del ser. Fuerza originaria (*Urkraft*), fuerza absoluta o total (*Allkraft*). El problema de cómo hace Dios para infundir vida a la materia se soluciona, asimismo, gracias a este descubrimiento de las ciencias naturales: la materia no está muerta sino que en ella actúan numerosísimas y variadísimas fuerzas. Todas estas fuerzas, que actúan tanto en el pensamiento como en la extensión no son sino expresiones de esa fuerza originaria que es Dios.

Aquí reside la originalidad de la interpretación herderiana de Spinoza, que ya tres años antes había adelantado en una carta a Jacobi, al señalar la diferencia entre sus posiciones: mientras que Jacobi interpretaba al Dios spinoziano de tal modo que lo transformaba en un concepto muerto, en un ser vacío, en algo nulo, Herder identificó esa divinidad con el ser mismo, con la fuerza originaria de la que dependen todas las fuerzas, la fuente de toda existencia, vida y actividad.[59] De este modo, recurriendo a la metafísica leibniziana y a los últimos avances de la ciencia natural, Herder pretende brindar al sistema spinoziano la unidad que Spinoza mismo no había logrado darle. Más allá de si el sistema spinoziano requería efectivamente esta noción intermedia para ganar su unidad, hay que admitir con Beiser que esta síntesis de Spinoza y Leibniz en un sistema vitalista es el principal logro de *Dios. Algunas conversaciones*.[60]

---

[59] Bell señala que existe una larga tradición entre los intérpretes de Herder que ha visto en esta reelaboración de la doctrina spinoziana lo que ellos presentan como la vivificación de un sistema estático mediante la aplicación de la categoría de *Kraft* (cf. Bell, *op.cit.*, p. 125 y p. 145 nota 32). Contra esta interpretación Bell indica, creo correctamente, que la noción spinoziana de sustancia no es una abstracción sin vida y sostiene que Herder no la interpretó de esta manera. En efecto, esto se sigue de la crítica que le hace a Jacobi en su carta del 6 de febrero de 1784, a la que se hizo referencia más arriba (véase JBW I.3, p. 280). Sin embargo, Bell sostiene que Herder no comprendió de qué modo, en qué sentido el sistema de Spinoza en su totalidad puede ser considerado como verdaderamente dinámico y esto se debe, según él, a que Herder lee la teoría de los atributos de Spinoza en clave cartesiana y, por eso, no logra comprender cómo se explica el cambio en el universo spinoziano. Herder busca una mediación entre la sustancia activa y la realidad empírica cambiante que, sostiene Bell y estoy de acuerdo, Spinoza no necesita (cf. Bell, *op.cit.*, pp. 124-126).

[60] Cf. Beiser*, The Fate of Reason...*, *op.cit.*,p. 163.

Dios en tanto que fuerza originaria actúa a través de cada una de las fuerzas particulares y limitadas que se observan en la naturaleza. La unidad de este principio se evidencia, según Herder, al contemplar la armoniosa y perfecta organización de los seres vivientes. Toda la naturaleza se encuentra habitada por estas fuerzas, que también denomina "divinas" (*göttliche Kräfte*).[61] Herder ve, en cada una de las abundantes funciones vitales de los seres vivos, una revelación de la potencia de Dios. Es en este sentido que Teophron puede afirmar: "Estamos rodeados de omnipotencia; nadamos en un océano de omnipotencia".[62]

Sin embargo el spinozismo no es, para Herder, de ningún modo un panteísmo, en el sentido vulgar de la identificación de Dios y la naturaleza. En efecto, Herder postula explícitamente la distinción entre lo absolutamente infinito, que jamás puede ser dividido y las cantidades infinitas de tiempo y espacio, que sí puede dividirse en partes, indeterminadamente.

> Su ser infinito, sumamente real es tan diferente al mundo mismo como difieren entre sí lo absoluto de la razón y lo indeterminado de la imaginación. Ninguna parte del mundo puede, por lo tanto, ser una parte de Dios, pues el ser supremo es, según su propio concepto, indivisible[63]

Se trata de la diferencia entre lo auténticamente infinito y lo que la imaginación se representa como no teniendo fin. Si se hubiese tenido en cuenta esta diferencia, sostiene Herder, jamás se hubiese acusado a Spinoza de haber identificado a Dios con el mundo.

En sentido estricto, ni Herder ni Spinoza –ni Goethe– pueden ser llamados *panteístas*, pues ninguno de ellos propone una mera identificación de Dios con el mundo. Herder se preocupa, pues, por combatir esta interpretación del spinozismo, inaugurada ya durante la vida de Spinoza y fijada para toda la posteridad en el artículo de Bayle y en la primera interpretación de Wachter. Según Herder, Dios, en tanto principio y fuerza originaria, se distingue del mundo que produce. La sustancia, en la que todo existe, se diferencia de lo

---

[61] Herder, *Gott...*, *op.cit.*, p. 712.
[62] *Idem.*, pp. 712-713.
[63] *Idem.*, p. 713.

que existe en ella.

Esta es también la principal diferencia entre la interpretación herderiana del spinozismo y la ofrecida por Mendelssohn en sus *Horas matinales* y confirmada en *A los amigos de Lessing*. Mientras que Mendelssohn atribuye a Spinoza una posición panteísta, pues interpreta que la inmanencia del mundo respecto de Dios implica que ambos son idénticos, Herder acepta la noción de inmanencia, pero no interpreta a Dios como la totalidad de los seres que constituyen el mundo, sino como una fuerza originaria, un principio de vida que recorre toda la realidad, pero que no se confunde con los seres que anima y origina.

Así pues, la acusación de panteísmo contra Spinoza es, de acuerdo con Herder, tan injusta como la de ateísmo. La relación entre las cosas particulares y Dios no es la de ser partes de un todo, sino que los entes vivientes particulares son expresión de la fuerza divina, son el resultado de la eterna potencia de Dios que es inmanente al universo que produce. La posición de Herder –y de Spinoza así interpretado– podría entonces denominarse *panenteísmo*, término acuñado por Carl Christian Krause para designar la posición según la cual el mundo existe *en* Dios pero no se confunde con Él.[64]

Queda aún un prejuicio acerca del spinozismo al que Herder debe enfrentarse: la idea de que éste consiste en un fatalismo, que aniquila la libertad tanto en el hombre como en Dios y que por lo tanto anula la posibilidad de una moral.

Al igual que Spinoza, Herder acepta, en consonancia con los últimos adelantos de la ciencia, que el universo se encuentra regido por la necesidad.[65] Según él, esta necesidad universal es la condición que posibilita el desarrollo no sólo de la vida natural, sino también de la moral. Así lo establece Herder:

---

[64] Este término, tal como señala Bell, fue acuñado por Krause años después de la interpretación de Herder del spinozismo, bajo la influencia del nuevo panteísmo, profesado por los representantes del Romanticismo, quienes a su vez se encontraron fuertemente influenciados por *Dios. Algunas conversaciones* (cf. Bell, *op.cit.*, p. 114).

[65] Herder refiere a J. H. Lambert, a quien presenta como "el Leibniz de nuestros tiempos", quien propone el concepto de "necesidad interna" (*innerer Notwendigkeit*) como el fundamento de la verdad, el orden, la belleza y la bondad de las cosas que existen en el mundo (Herder, *Gott*…, *op.cit.*, p. 721).

> ¡Protectora, bella necesidad, bajo cuyo reinado que se extiende por todos lados, vivimos! Ella es la hija de la suprema sabiduría, la hermana gemela de la potencia eterna, la madre de todos los bienes, de toda felicidad, seguridad y orden.[66]

Ahora bien, surge aquí una incompatibilidad entre la doctrina de Spinoza y la interpretación herderiana. Herder postula una necesidad que es "hija de la suprema sabiduría". El rotundo rechazo por parte de Spinoza de las causas finales, de la idea de que existe un fin al cual se dirige el mundo choca con la concepción herderiana del universo entendido como organismo sabiamente organizado. El naturalismo de Herder no es como el de los materialistas –regido por frías leyes naturales– sino que su vitalismo supone la existencia de una organización inteligente que tiende a un fin y sólo un Dios dotado de inteligencia puede garantizar. Es por ello que Herder señala este aspecto del spinozismo como lo más problemático e incluso indica que Leibniz, quien admiraba a Spinoza, tuvo que preocuparse por distinguirse de él en este punto.

La estrategia de Herder para justificar su reinterpretación del spinozismo en este punto consiste en sostener que, al rechazar de modo absoluto la libertad de la voluntad así como las causas finales, "Spinoza no se comprendió a sí mismo" y esto lo adjudica, nuevamente, a la influencia de "la mala explicación cartesiana" que él incluyó en su propio sistema. Sus intérpretes, según Herder, lo han entendido "aún peor".[67] De modo que Herder se propone quitar del sistema los errores heredados de Descartes y extraer la posición auténtica de Spinoza, a partir de los principios sobre los cuales se sostiene su sistema. El primer paso es negar rotundamente lo que tantos creyeron ver en esta doctrina y lo que Spinoza mismo afirma más de una vez, esto es, que el Dios spinoziano es un ser sin entendimiento, sin inteligencia:

> Su esencia suprema, que posee todas las perfecciones del modo más perfecto, no puede carecer de la perfección más excelente, esto es, del pensamiento; pues de lo contrario ¿cómo sería? Según el sistema de Spinoza, todo es por él y en él, de modo que

---

[66] *Idem.*, p. 724.

[67] *Ibidem.*

> las ideas y modos de pensar en creaturas limitadas pensantes son simplemente representaciones y consecuencias reales de un ser superior, el cual, según él, es el único que merece el nombre de existente en sí y por sí.[68]

Si Dios no poseyera la capacidad de pensar en su grado más perfecto, el pensamiento sería imposible en los seres limitados y finitos, que son sus efectos. Los pasajes en los cuales Spinoza niega que Dios tenga entendimiento son interpretados por Herder como un esfuerzo por distinguir el pensamiento en Dios del pensamiento en los modos, para no dar lugar a la confusión de que los seres finitos pueden poseer esta capacidad con el mismo grado de perfección que la divinidad.[69] Según Herder, Spinoza hubiese sido capaz de ver su error, si hubiese recurrido a la noción de potencia (*Macht*) o fuerza (*Kraft*).[70]

La atribución de inteligencia a Dios conduce a Herder a afirmar que la divinidad spinoziana es también necesariamente *sabia* y coincide con la suprema *bondad*. Herder cree poder fundamentar esto en la necesidad de la naturaleza misma de Dios:

> Pues un poder desordenado, carente de normas, *ciego*, jamás puede ser el supremo; ni tampoco puede ser el modelo o el prototipo de la verdad interior y de la regularidad acorde a leyes eternas, que a pesar de que somos seres limitados observamos en la creación, si ella misma no conoce estas leyes y no las ejerce como su naturaleza eterna y propia.[71]

El orden que los seres humanos limitados son capaces de descubrir en el universo remite a una inteligencia que actúa según leyes. Estas leyes, sin embargo, son necesariamente interiores a la esencia de Dios. Si Dios actuara según una ciega necesidad caprichosa, sin

---

[68] *Idem.*, p. 725.

[69] Acerca del símil en el que Spinoza compara la relación entre el intelecto divino y el humano con la que existe entre Can, la constelación, y el can, animal que ladra (cf. E I, 17, esc.), Herder afirma que es oscura y concluye lo opuesto a lo que Spinoza deseaba, esto es, que efectivamente el intelecto puede ser atribuido a Dios, de modo eminente (cf. *ibídem*.).

[70] Cf. *idem.*, p. 728.

[71] *Idem.*, p. 727; énfasis mío.

orden, sin ley, entonces ya no sería el poder supremo, no sería Dios, pues se encontraría sujeto al azar, sometido a causas exteriores. Así, al sostener que Dios actúa necesariamente, pero *sabiamente*, Herder rechaza la acusación de fatalismo tan frecuentemente dirigida contra Spinoza:

> No conozco ningún pensador que haya explicado más profundamente la servidumbre de la voluntad humana ni que haya definido la libertad de la voluntad de un modo más excelente que Spinoza. La libertad humana tiene como su fin propio nada menos que la libertad de Dios mismo, nada menos que transformarnos en amos de nuestras pasiones y de nuestro destino, mediante una especie de necesidad interior, esto es, mediante conceptos adecuados, que únicamente el entendimiento y el amor de Dios nos pueden conceder.[72]

La necesidad interior a la que todos los seres existentes están sometidos es totalmente compatible con la libertad y brinda los fundamentos de una moral. Según Herder, los actos divinos jamás son contingentes sino que son siempre necesarios. Pero esta necesidad depende de su propia esencia, de su inteligencia. Esto significa que Dios no podría haber actuado de otro modo y sin embargo es libre. Lo mismo sucede con los seres humanos, que al actuar según su propia necesidad interior y esencial no son determinados por nada más que por sí mismos y en esos actos son libres.

6. Spinoza como alternativa

La transformación a la que Herder somete al spinozismo es comparable, en términos de la fidelidad a la doctrina, a la que Mendelssohn presenta bajo la denominación *spinozismo purificado*. Estrictamente, Herder traiciona la letra de Spinoza en lo que se refiere a la noción de sustancia, a su doctrina de los atributos, a su rechazo de la existencia de un entendimiento en Dios, a su negativa de atribuir a la divinidad cualidades morales. Pero mientras que Mendelssohn había encarado la purificación del spinozismo para volverlo compa-

[72] *Idem*., p. 741.

tible con la noción tradicional de un Dios personal, trascendente y creador, de modo que Lessing no fuese sospechado de heterodoxia, Herder celebra la escandalosa confesión:

> «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho.» Ni yo tampoco, luego de que se me han quitado algunos obstáculos que me impedían comprender a Spinoza. El ser ocioso, que se encuentra sentado fuera del mundo y se contempla a sí mismo, tal como se ha contemplado desde toda la eternidad, una vez que hubo concluido con el plan del mundo, no es para mí. [...] «Hen kai pan. Todo y uno. No conozco otra cosa.» Ni yo tampoco.[73]

Al igual que Lessing y que Goethe, Herder encuentra en Spinoza una alternativa frente al concepto cristiano ortodoxo de Dios, que le parecía absurdo e inaceptable. La reinterpretación del Dios spinoziano que Herder emprende en *Dios. Algunas conversaciones* no intenta, pues, volverlo compatible con el teísmo ni con la metafísica leibniziana. Su intención es mostrar que, combinado con los últimos avances de las ciencias naturales, y desembarazado de la errónea noción de ciega necesidad, Spinoza provee el único concepto de Dios consistente con la razón y con el naturalismo científico.[74]

La divinidad que Herder encuentra en Spinoza es una fuerza inmanente, la fuerza originaria, el principio de vida del cual dependen todos los seres existentes, la potencia fundamental que produce necesariamente un universo y, en tanto que su necesidad es interior y sabia, es máximamente libre. Si la atribución de inteligencia, el rechazo de la doctrina de los atributos y la incorporación de la noción de fuerza alejan a Herder de Spinoza, esto mismo lo aleja también de las posiciones que Jacobi, Mendelssohn y Kant adoptaron en esta polémica y frente a la doctrina spinoziana. Y si este alejamiento de la letra por parte de Herder podría verse como una traición o una interpretación equivocada, creo que en ciertos puntos se evidencia una profunda coincidencia de espíritu con Spinoza.

Contra Jacobi y Kant –quienes acuerdan en la imposibilidad de conocer racionalmente la esencia de Dios– Herder postula la inves-

---

73 *Idem.*, pp. 739-740.

74 Cf. Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*,p. 159.

tigación científica de la naturaleza como la vía que conduce al conocimiento de Dios. Herder no considera que sea necesario probar la existencia de la divinidad. En su omnipotencia los seres humanos se encuentran sumergidos. Las leyes inmutables de la razón son ya evidencia suficiente de su existencia. Pero el conocimiento científico sí es la vía que conduce al descubrimiento de la esencia de Dios y, por lo tanto, al perfeccionamiento moral, a la libertad, al amor a Dios. En este punto, Herder ciertamente se revela como un heredero de Spinoza:

> Quien fuera capaz de mostrarme las leyes naturales, de qué manera, según su necesidad interna, a partir del cruce de fuerzas eficientes actúan, viven, operan en determinados órganos y no en otros, nuestras apariciones de las denominadas creaturas no vivientes y vivientes, minerales, plantas, animales y hombres, habría despertado en mí la más bella admiración, amor y veneración hacia Dios. Mucho más que aquél que me predica desde el claustro del consistorio divino que tenemos los pies para andar, los ojos para ver, etc.[75]

Conocer las leyes naturales equivale a conocer a Dios. Se trata del descubrimiento de lo que Herder presenta en su libro como el *destino cristiano*, un destino providente que reposa "sobre un concepto inmutable de poder, sabiduría y bondad supremos" y no es sino "el objetivo de cada demostración verdadera."[76] Este conocimiento, racional y científico, aviva la veneración, el amor a la divinidad. En este sentido el spinozismo y su ética basada en el amor es considerado por Herder como totalmente compatible con lo que él, desde su declarada heterodoxia, entiende como el verdadero cristianismo.

El resultado final del escrito de Herder no es, pues, la reivindicación del spinozismo tal como Spinoza lo presenta en la *Ética*, sino la afirmación de una posición ecléctica que combina ciertos elementos de la doctrina spinoziana con los fundamentos del pensamiento metafísico vitalista propio de Herder, al servicio de sus fines teológicos. Sin embargo, a pesar de esta profunda reinterpretación a la que Herder somete al spinozismo, su posición frente a esta doctrina en

---

[75] Herder, *Gott...*, *op.cit.*, p. 737.

[76] *Idem.*, p. 748.

el contexto de las lecturas desplegadas durante la Polémica del spinozismo y durante toda la historia de la recepción de esta doctrina en Alemania, puede sin ninguna duda ser vista como una auténtica reivindicación, en el sentido de aceptar, con Spinoza, una noción no ortodoxa de la divinidad y de sostener también con él, que esta noción es no sólo la única compatible con la razón, sino también la única que permite fundamentar una ética que conduce a la libertad.

Goethe, que se encontraba en ese momento en Italia, celebró la aparición del libro de Herder y se declaró completamente de acuerdo con la posición allí expuesta, admitiendo incluso que todo aquello lo había animado a continuar la investigación de la naturaleza.[77] Por el contrario, tanto Jacobi como Kant vieron en esta interpretación herderiana de Spinoza una síntesis inválida. En los apéndices IV y V de la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, de 1789, Jacobi sostiene que la síntesis entre el spinozismo y una noción de Dios personal teísta, tal como según él, Herder defendía, era imposible y que, por lo tanto, su interpretación era inconsistente.[78] Kant, por su parte, felicita a Jacobi en una carta de 1789 por haber refutado la posición herderiana, que él caracteriza como un sincretismo entre el spinozismo y el teísmo que, como todo sincretismo, dice, posee un elemento de engaño.[79]

Sin embargo, Herder se había apartado de la concepción ortodoxa de un Dios teísta. Su atribución de inteligencia a Dios –aunque algunos no lograran verlo– no implicaba la aceptación de una divinidad antropomórfica, que Herder combate explícitamente.[80] La reinterpretación herderiana del spinozismo plantea, justamente, el desafío de pensar una divinidad de un modo completamente nuevo, un Dios que es fuerza originaria, que es principio de vida y que coincide con el fundamento de una naturaleza que, lejos de ser interpretada como un conjunto de leyes ciegas, como un mecanismo carente de vida, es pensada como un organismo infinito. Este Dios que es la fuerza originaria de todas las fuerzas, y los seres vivientes

---

[77] Véase la carta de Goethe a von Stein de junio de 1787 (*Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*, *op.cit.*, t. IV.8 p. 232).

[78] Cf. JW IV.2, pp. 74-96.

[79] Cf. carta Kant a Jacobi del 30 de agosto de 1789 (AK XI, p. 76).

[80] Véase su carta a Jacobi del 6 de febrero de 1784 (JBW I.3, p. 279).

que son porciones de la fuerza divina, son sin duda comparables al universo monista que Lessing había caracterizado mediante el lema del *hen kai pan*.

Por haber sido los primeros en rehabilitar públicamente el spinozismo –más allá de que la interpretación que hicieron de su sistema se alejaba de la *letra* de Spinoza– puede afirmarse que el papel de Goethe y Herder en el proceso de recepción del spinozismo en Alemania es decisivo. Frente a las posiciones en pugna en la Polémica del spinozismo –Jacobi, Mendelssohn, Kant– ellos optaron por seguir a Lessing. Al igual que el bibliotecario de Wolfenbüttel, tanto Herder como Goethe se declararon alejados de la ortodoxia cristiana y partidarios de un Dios inmanente, impersonal, principio de vida, objeto de la ciencia y fundamento de una moral que entiende la libertad como la necesidad interior.

Dios. Algunas conversaciones tuvo una enorme difusión y la influencia que ejerció en muchos de los pensadores posteriores es innegable.[81] "Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de la divinidad",[82] escribe el joven Schelling en una famosa carta a Hegel y le confiesa que, por el momento, *se ha hecho spinozista*. La naturaleza, el hombre y Dios conformaron para los jóvenes amigos del seminario de Tübingen –como para los griegos que admiraban– una unidad viviente.

Hen kai pan. *Deus sive Natura*. Estas ideas se transformaron en el motivo central del pensamiento schellinguiano. El spinozismo vitalista de Herder fue una de las fuentes principales de su propia concepción de la naturaleza, así como de su propia interpretación de Spinoza. En su obra de 1795, *Acerca del Yo como principio de la filosofía,* Schelling parece repetir la crítica que Herder había hecho a Jacobi, cuando sostiene que la sustancia spinoziana no puede ser considerada un concepto abstracto, vacío, muerto. No se trata de un ente de razón ni de un ideal del mundo. Tampoco es una cosa singular existente. Se trata, por el contrario, de "una especie de ímpetu", afirma Schelling y concede que, si bien el spinozismo es el

[81] Al respecto, véase Burkhardt, "*Introduction*" en J.G. Herder, *God. Some Conversations*, trad. intro. y notas de F. H. Burkhardt, Veritas Press, New York, 1940, pp. 19 y 57 y ss. y Beiser, *The Fate of Reason...*, *op.cit.*, p. 159.

[82] *Aus Schellings Leben in Briefen*, *op.cit.*, t. 1, p. 72.

paradigma del dogmatismo, "en realidad, Spinoza no pone lo indeterminado en el no-yo, sino que, al elevarlo al Absoluto, transforma el no-yo en un yo".[83] Schelling está incluso dispuesto a aceptar que Spinoza llamó sustancia a lo que en rigor era ya en su sistema el Absoluto como puro poder indeterminado. Tal como advierte en el Prefacio a este texto, "el lector encontrará que Spinoza no es tratado como un perro muerto".[84]

Friedrich Schleiermacher también estuvo dispuesto a declararse un admirador del combatido Spinoza. En 1799 apareció en Berlín su libro *Acerca de la religión*, en donde dedica un párrafo a alabar a Spinoza como un exponente de la más sublime religiosidad:

> ¡Ofreced conmigo respetuosamente un rizo de cabello en honor al santo repudiado Spinoza! Él fue atravesado por el supremo espíritu del mundo, el infinito fue su principio y su final, el universo fue su único y eterno amor, en su santa inocencia y su profunda humildad se reflejó en el mundo eterno y vio que también Éste era su espejo más digno de amor; se encontró rebosante de religión y del espíritu de santidad; y por eso se encuentra allí, solo e inigualado, experto en su arte, pero por encima de la profana corporación, sin prosélito y sin carta de ciudadanía.[85]

Tampoco él trata a Spinoza como un perro muerto sino que, muy al contrario, por haber visto la unidad entre el ser humano y el universo y por haber propuesto el amor como valor fundamental de la moral, Schleiermacher lo declara *santo*.

Finalmente, también Hegel encarnó esta actitud positiva hacia Spinoza y el spinozismo. Al igual que Schelling, Hegel encontró en el spinozismo vitalista herderiano la principal inspiración para su Filosofía de la Naturaleza. Si en sus primeros años pareció reticente a seguir los pasos de Lessing y declararse, junto con su compañero del Seminario, un spinozista, es notable la alta consideración con que presenta a Spinoza en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, dictadas entre 1805 y 1806. La filosofía spinoziana es para

[83] Schelling, *Sämtliche Werke*, *op.cit.*, t. I.1, p. 184.

[84] *Idem.*, p. 151.

[85] Schleiermacher, *Über die Religion*, *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Felix Meiner, Hamburg, 1958, p. 31.

él el desenvolvimiento consecuente, la realización de los principios de la filosofía cartesiana.[86] Pero también para Hegel Spinoza supera ampliamente a su maestro y su posición se transforma en el punto de partida mismo de toda filosofía:

> Cuando se comienza a filosofar, primero hay que ser spinozista. El espíritu debe empaparse en este éter de la única sustancia, en la que todo lo que se había tenido por verdadero naufraga. Se trata de esta negación de todo lo particular, que cada filósofo debe haber conseguido; es la liberación del espíritu y su fundamento absoluto.[87]

Spinozismo ya no era, para esta nueva generación de pensadores y poetas, un sinónimo de *ateísmo*. Hacia finales del siglo XVIII, la doctrina de Spinoza se transformó, para los jóvenes impulsores del Idealismo y el Romanticismo, en la máxima expresión de un nuevo modo de pensar la relación entre Dios, la naturaleza y el ser humano, un modo de pensar condensado en el polémico concepto *hen kai pan*.

---

[86] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* en *Idem*., *Werke, op. cit.,* t. 20, p. 157.

[87] *Idem*., p. 165.

Conclusión

Tal como sugiere el subtítulo de este libro y tal como pretendo haber puesto en evidencia a lo largo de estas páginas, el proceso de recepción de Spinoza en Alemania desde 1670 hasta finales del siglo XVIII, puede ser caracterizado como la *historia de la santificación de un Filósofo maldito*. La violenta reacción inicial contra las ideas spinozianas por parte de los filósofos y teólogos vinculados a la ortodoxia cristiana, dio lugar, durante las primeras décadas del reinado de Federico el Grande, a un abordaje filosófico del spinozismo junto a una tibia rehabilitación de su figura en tanto que sucesor de Descartes y antecesor de Leibniz, así como a una denuncia de la injusticia y parcialidad de muchos de sus críticos anteriores. Esta actitud aparentemente más benévola, finalmente dio paso en el contexto de la Polémica del spinozismo a la reivindicación de Spinoza, por un lado, como el principal exponente de la tradición filosófica racionalista y, por otro, como un pensador profundamente religioso y moral.

Sin embargo, tal como adelanté en la Introducción, si bien la rehabilitación filosófica de Spinoza en el ámbito público se realizó hacia finales del siglo XVIII, el Filósofo maldito encontró adeptos en todas las épocas. Ya en su Prefacio a las *Obras póstumas* Jarrig Jelles realizó una apología de Spinoza y hacia finales del siglo XVII, Walther von Tschirnhaus protestó ante la imagen generalizadamente aceptada del filósofo en Alemania. Durante las primeras décadas del siglo XVIII, los spinozistas clandestinos reivindicaron algunas de las tesis del *Tratado teológico político* e invocaron el nombre de Spinoza en su lucha contra la Iglesia luterana que consideraban corrupta. En la década de 1740, Edelmann se declaró ateo con Spinoza antes que cristiano con los ortodoxos y Schmidt tradujo al alemán y publicó la *Ética* junto con el Prefacio de Jelles y un índice de conceptos que facilitaba su lectura. Luego apareció el ambiguo rescate de Mendelssohn, que intentaba hacer del sistema spinoziano un momento de la metafísica de Leibniz. Lessing denunció como incorrecta esta interpretación durante los años 60 y pareció situarse del lado de Spinoza al adoptar una ontología monista, difícilmente armonizable con los conceptos ortodoxos de la divinidad. En 1785 estalló la

Polémica del spinozismo, en la que Jacobi señaló a Spinoza –aunque sólo para hundirlo luego– como el responsable de haber conducido la filosofía a su expresión sistemática más acabada y perfecta. Herder y Goethe se mostraron herederos de Lessing al adoptar, con ciertas modificaciones, la noción spinoziana de Dios como un ser inmanente e impersonal, principio originario de toda vida, al que se descubre mediante la investigación científica de la naturaleza. En el cambio de siglo, Fichte, Schleiermacher, Schelling y Hegel serán herederos de esta nueva actitud hacia el spinozismo, que les permitirá adoptar ciertos aspectos de su pensamiento, particularmente, el desafío de pensar un concepto diferente de la divinidad, una nueva relación entre el individuo y la totalidad, entre la naturaleza y el ser humano, entre lo finito y lo infinito. Así, el *hen kai pan*, el *uno y todo* que Lessing había conectado con el spinozismo se transformó en el nuevo lema bajo el cual se desplegaron el Idealismo y el Romanticismo en Alemania. Evidentemente, ya nadie trataría a Spinoza, para utilizar la expresión lessinguiana, "como a un perro muerto".

Habiendo recorrido los textos de los principales protagonistas de la recepción de Spinoza en el territorio alemán y habiendo analizado sus diferentes interpretaciones del spinozismo así como las distintas actitudes que ellos adoptan frente a Spinoza, es momento de responder a la pregunta acerca de *qué es lo que se discute cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania.*

Creo que la discusión en torno a la doctrina de Spinoza durante todo este periodo remite a dos constelaciones problemáticas diferentes, que se conectan con lo que considero los dos sentidos principales a los que remite la acusación de ateísmo, arrojada contra la doctrina spinoziana.

El spinozismo fue denunciado como una doctrina ateísta, por un lado, en tanto que representó *un peligro* para el orden religioso y político vigente en el reino de Prusia a finales del siglo XVII. Esto se debe al hecho de que ese orden se sustentaba en la existencia de un Dios teísta –trascendente, personal, creador, libre– que es negada por la doctrina spinoziana. Así pues, Spinoza fue denunciado y combatido en la medida en que las consecuencias prácticas de su pensamiento fueron percibidas como disruptivas para la paz social.

Efectivamente, el *Tratado teológico político* no sólo establece

el rechazo de la revelación bíblica, sino que expone además su defensa de la libertad de pensamiento y de expresión así como su argumentación a favor de la necesidad de separar a la Iglesia del Estado. Contra estas reivindicaciones reaccionaron los primeros enemigos declarados del spinozismo, como Jakob Thomasius, Rappolt, Musaeus, Christian Kortholt. En este sentido Spinoza era, según la filosa pluma de Musaeus, un *enviado del diablo* con la misión de subvertir los derechos divinos y humanos para perjuicio de la Iglesia y el Estado. También la recepción del spinozismo en Leibniz y Wolff así como en Dippel puede enmarcarse dentro de la discusión acerca de las consecuencias prácticas de su doctrina. Ellos consideraron al spinozismo principalmente como un *fatalismo*, es decir, como un sistema que, al negar la existencia de un Dios libre dotado de una voluntad capaz de elegir según principios morales, aniquila la posibilidad de fundamentar una moral. En este sentido, según Wolff, el spinozismo es *aún más peligroso* que el simple ateísmo.

De modo que todos aquellos que estuviesen comprometidos con los dogmas de la religión cristiana o quienes formaran parte de la estructura del poder estatal tal como éste se encontraba constituido en Prusia, así como todos aquellos que estuviesen convencidos de la verdad del sistema leibniziano, no podían sino rechazar la doctrina spinoziana y denunciarla como peligrosa por sus consecuencias prácticas para la religión, la moral y el orden político. Esto permite a su vez comprender por qué ciertos personajes heterodoxos y enemigos del *statu quo* –pensadores que reaccionaron contra la ortodoxia cristiana y denunciaron como corrupta la estructura del poder eclesiástico– encontraron en Spinoza un aliado para sus batallas y fueron acusados y perseguidos como *spinozistas clandestinos*.

Así pues, en este primer aspecto, Spinoza fue considerado un ateo porque representaba un peligro para el orden religioso, moral y político vigente en el territorio alemán, que suponía la existencia de un Dios extramundano, creador y personal. Esto es lo que explica la difundida actitud condenatoria hacia su doctrina por parte de un gran número de filósofos y teólogos alemanes desde finales del siglo XVII y durante todo el XVIII, que encuentra su más completa expresión en la interpretación de F. H. Jacobi, quien en 1785

declaró que el spinozismo es un ateísmo y un fatalismo, porque aniquila la religión y la moral y pone en peligro el orden social. Estas consecuencias inaceptables de la doctrina spinoziana motivan su rechazo así como la reflexión acerca de cuáles son los fundamentos metafísicos requeridos para la conservación del orden.

Pero, por otro lado, Spinoza fue denunciado como ateísta y rechazado por ciertos pensadores alemanes, no a causa de las consecuencias prácticas, políticas y religiosas inaceptables de su sistema, sino en función de otro aspecto de su filosofía. Así, Spinoza desencadenó otro debate diferente entre los hombres de letras del territorio alemán, que apuntaba a una segunda constelación problemática. En efecto, Spinoza fue denunciado como ateo también por el hecho de haber postulado una divinidad que, en vez de ser objeto de la fe, era demostrada racionalmente. Sus críticos vieron que su posición se sostenía sobre razones, argumentos y deducciones que conformaban un *sistema*. Su filosofía pretendía ser un producto de la razón humana, que él consideró la máxima autoridad en la investigación de la verdad.

En este sentido Spinoza fue, según la caracterización de Pierre Bayle, el *ateo de sistema*. En tanto que su posición era racional y sistemática, sus enemigos intentaron mostrar que la radicalización de los principios del racionalismo que Spinoza había llevado a cabo, conducía a absurdos y que, por lo tanto, era necesario poner límites a esa facultad. Este fue el núcleo de la polémica que Christian Thomasius y Walther von Tschirnhaus mantuvieron en 1688, así como el trasfondo de la acusación de spinozismo contra Wolff por parte de los teólogos pietistas de Halle. Pero sobre todo, este era el verdadero problema que subyacía a la Polémica del spinozismo, en la que Jacobi tuvo la agudeza de señalar que, tal como Lessing mismo lo había reconocido, la filosofía de Spinoza era *la única filosofía* y que, si Mendelssohn y los ilustrados querían ser consecuentes con sus principios racionalistas, debían abrazar el spinozismo. También Kant estuvo de acuerdo con esto: el spinozismo, en tanto que constituía según su lectura una filosofía dogmática que no seguía los dictámenes de la crítica y se aventuraba con la razón especulativa más allá de sus límites legítimos, conducía al ateísmo y al fanatismo, esto es, conducía a su propia destrucción.

De modo que este segundo aspecto problemático de la discusión del spinozismo en Alemania se superpuso con el debate acerca del poder y los límites de la razón, acerca del derecho de la fe y el sentido de la revelación, acerca de la posibilidad de fundamentar de modo autónomo la moral, de desligar lo político de poderes trascendentes y de erigir una religión puramente racional, igual para todos los hombres. Jacobi, Mendelssohn, Reinhold, Wizenmann, Kant, Hamann, Goethe y Herder comprendieron que posicionarse frente a Spinoza era posicionarse frente al problema del sentido y el alcance del proyecto de la Ilustración.

En definitiva, es este segundo aspecto de la discusión acerca del spinozismo lo que motivó su santificación. Jacobi estuvo dispuesto a llamar a Spinoza "Santo Benedictus" porque su figura representaba la coherencia y la honestidad intelectual de la que, según él, Mendelssohn y los ilustrados berlineses carecían. Sin dejarse influenciar por presiones ni intereses ajenos a la pura investigación racional, Spinoza fue para él el filósofo más grande de la historia. El resultado de su empresa racionalista, sin embargo, era para Jacobi la prueba fehaciente de que la filosofía toda debe ser abandonada.

Goethe y Herder también vieron en Spinoza un santo, pero el motivo y el resultado de esta santificación fueron muy diferentes a los de Jacobi. En primer lugar, podría decirse que coincidieron con la posición jacobiana, pues el spinozismo fue para ellos el único sistema filosófico que ofrecía un concepto de Dios coherente con la razón humana. Sin embargo, este Dios –inmanente, natural, impersonal, necesario– no conducía para ellos al abismo del ateísmo y de la inmoralidad, sino que al contrario, era el Dios que hacía posible una moral y una religión. La heterodoxia de Goethe y Herder se vuelve aquí evidente y, sin embargo, ambos estaban convencidos de que el spinozismo que ellos adoptaron era totalmente compatible con el cristianismo. En este punto, los spinozistas de Weimar se revelan como herederos de la estrategia de rescate adoptada por Jarig Jelles en el Prefacio a las *Obras póstumas* de Spinoza. Según ellos, el spinozismo conducía a una ética del amor a Dios y al prójimo, tal como se encuentra en el mensaje de Cristo. La investigación científica de la naturaleza no se oponía al culto del Dios verdadero, sino que era la única vía para venerar y amar a la auténtica divinidad.

Parece, pues, que Spinoza, durante tantas décadas maldecido y acusado, denunciado como el Príncipe de los ateos, como un hombre inmoral y peligroso, fue doblemente canonizado a finales del siglo XVIII: por Jacobi, como el filósofo más coherente de la historia; por Herder y Goethe, como el más cristiano.

En realidad, ya el mismo Spinoza había intentado librarse del cargo de ateísmo recurriendo a la misma estrategia que sus admiradores de Weimar: mostrar que, en el fondo, su doctrina no iba contra el núcleo fundamental de la religión cristiana. Uno de los objetivos que Spinoza se propuso al escribir el *Tratado teológico político* fue precisamente enseñar en qué consistía el *verdadero ateísmo* y mostrar en qué medida su posición no podía ser considerada como tal. Spinoza afirma en ese libro que "conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales".[1] En cambio, sostiene, si sucediera algo en la naturaleza que no se explica por sus leyes, que desafía su regularidad, ese hecho contradiría el orden establecido por Dios en ella. Ese hecho, dice Spinoza, estaría en contra de las leyes de la naturaleza, y "la creencia en él nos haría dudar de todo y *nos conduciría al ateísmo*".[2] El auténtico conocimiento de Dios, que vuelve imposible negar su existencia, no proviene según Spinoza de la lectura de la Biblia y de la creencia en los milagros y misterios allí expuestos. La razón es la vía de acceso a la esencia divina y la naturaleza es el ámbito en el que ésta se revela. Conocer la naturaleza es amar a Dios. Renunciar a la razón y atribuir a Dios poderes y facultades, deseos y pasiones, intenciones y fines que son propios de la imaginación humana, es abrazar el ateísmo. El verdadero ateísmo consiste, pues, en la antropomorfización de Dios, la desfiguración de su auténtica esencia. De modo que este es el punto en el que se enfrentó a sus críticos alemanes: el ateísmo no es para él un resultado del ejercicio racional, sino el producto de una imaginación descontrolada, presa del temor y hundida en la superstición.

Ahora bien, al igual que sus críticos alemanes, Spinoza afirma

[1] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* en *Idem*, *Opera*, *op.cit.*, t. III p. 85; trad. cast.: Domínguez en Spinoza, *Tratado teológico político,* trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.

[2] *Idem.*, pp. 86-7; trad. cast: *idem*, énfasis mío.

que el ateísmo tiene consecuencias negativas tanto para el individuo como para la sociedad. En una carta a van Velthuysen, sostiene que "los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores".[3] Tal como muestra la Introducción de su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, lejos de llevar a la verdadera felicidad, estos bienes aparentes hunden al ser humano en un mar de preocupaciones, en la inconstancia de ánimo y la desesperación. Los ateos son esclavos de estos bienes que, cuando son perseguidos como fines en sí mismos, se revelan como auténticos males.[4]

Así pues, el peligro de lo que él considera ateísmo no reside, como para sus críticos cristianos teístas, en que éste representa una amenaza para un orden político y social determinado –aquel que se funda sobre la existencia de un Dios trascendente que legitima la estructura de poder y los valores morales–. El problema del ateísmo es para Spinoza mucho más grave, pues éste conduce a los seres humanos a la impotencia, a la *esclavitud*. El ateísmo es ignorancia, superstición y éstas vuelven a los seres humanos vulnerables a la dominación exterior, los transforma en esclavos tanto de sus propias pasiones como de otros hombres. El ateo es dominado por las causas exteriores, se comporta, para usar la imagen del propio Spinoza, como una hoja seca llevada de aquí hacia allá por el viento. Una comunidad de ateos sería, según Spinoza, una comunidad que avanza hacia su propia perdición, que no reconoce el verdadero bien y que, por lo tanto, no puede cumplir con su verdadero fin: la libertad.

Quien conoce a Dios y sabe de su existencia –en sentido spinozista, claro– jamás dedicaría su vida exclusivamente a buscar el honor, las riquezas y el placer. Spinoza, que, como lo atestiguan sus conocidos e incluso sus biógrafos más críticos, dedicaba sus días y sus noches a la investigación científica y filosófica –esto es, a la investigación de Dios mismo en tanto que se identifica con la totalidad de lo real– no podría ser considerado un ateo. Al contrario, podría incluso decirse que toda su filosofía apunta a *luchar contra el ateísmo*.

Seguramente Spinoza hubiese protestado enérgicamente contra los filósofos y teólogos alemanes que identificaron su doctrina con

---

[3] Ep 43, p. 219.

[4] Cf. Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emmendatione* [*Tratado de la reforma del entendimiento*] en *Idem*., *Opera*, op.cit., t. II, p. 6.

un ateísmo, como lo hizo frente a aquellos que lo acusaron durante su vida. A quienes vieron en su racionalismo radicalizado y su rechazo de la revelación sobrenatural la raíz de su supuesta negación de Dios, Spinoza les hubiese señalado que es la ignorancia y el desconocimiento de las leyes naturales lo que lleva a pronunciarse contra su doctrina y a considerarla un ateísmo. Contra aquellos que reivindicaban al Dios teísta, tal como éste se revela en las Sagradas Escrituras, Spinoza hubiese dicho que eran ellos los verdaderos ateos, pues el Dios en el que ellos creían no era más que una ficción humana, un error antiguo construido a partir de ideas inadecuadas e imágenes oscuras. Su simpatía hubiese estado, sin duda, con sus seguidores clandestinos que, en la gesta de la Ilustración alemana, vieron el potencial teórico y práctico implícito en aquella noción de la divinidad; y, por supuesto, con Lessing, Herder y Goethe, quienes parecen haber comprendido que la verdadera divinidad no sólo no se opone a la razón, sino que implica necesariamente el abandono de los conceptos ortodoxos de un Dios personal.

Me permito, sin embargo, dudar acerca de cuán positivamente habría reaccionado Spinoza, si hubiese visto su nombre –que él, por prudencia y modestia, ni siquiera quería impreso en la primera página de sus *Obras póstumas*– calificado como *santo*. Probablemente, al comprobar que había sido canonizado, Spinoza hubiese pensado que sus supuestos seguidores no habían logrado deshacerse todavía por completo de los prejuicios que sus tutores y maestros les habían inculcado.

Bibliografía

I. Fuentes

• (Anónimo), *Tratatto dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, ed. bilingüe de Silvia Berti, Einaudi, Torino, 1994.

• (Anónimo) *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, trad. D. Tatián, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.

• ARNOLD, Gottfried, *Kirchen- und Ketzer-Histoire*, Franckfurt a. M., 1700.

• BAYLE, Pierre, *Oeuvres diverses*. Volumes supplementaraires I,2 *Choix d'articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982.

• -----, *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, FFyL- U.B.A., Buenos Aires, 2003.

• BORCH, Ole, *Olai Borchii Itinerarium 1660-1665. The Journal of the Danisch Polyhistor Ole Borch*, 4 tomos, ed., introd. e índices H. D. Schepelern, The Danish Society of Language and Literature, Kopenhagen, 1983.

• BUDDEUS, Johann Franz, *Exercitatio histórico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701.

• -----, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, Halle, 1717.

• COLERUS, Johannes, *Korte dog waaragtige levensbeschriyving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgestelt*, J. Kindenberg, Amsterdam, 1705.

• DIPPEL, Johann Conrad, *Fatum fatuum, das ist, die thörige Nothwendigkeit...*, en *Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen, Durch die Publication der sämtlichen Schrifften Christiani Democriti*, Berleburg, 1747.

• DÜRR, Johann Conrad, *Oratio de praepostera et impía libetate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam Tractatui Theologico-Politico scriptoris lucifugae haud ita pridem vulgato. Accessit ejusdem argumenti Programma Lipsiense Jacobi Thomasii*, Jena, S.E. Buchta, 1672.

• EDELMANN, Johann Christian, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick*, 1740. Reproducción faccimilar en *Idem*., *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben*, ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

• -----, *Selbstbiographie*, Klose, Berlin, 1849.

• FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 40 tomos, ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y ss.
• FRIEDRICH II, *Oeuvres de Fréderic le Grand*, 30 tomos, editado por J. D. E. Preuss, Decker, Berlín, 1850 y ss.
• GOETHE, Johann Wolfgang, *Werke. Berliner Ausgabe*. Tomos 1-16: *Poetische Werke*. Tomos 17-22: *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, ed. S. Seidel, Aufbau, Berlin, 1960 y ss.
• -----, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, 24 tomos y 3 tomos adicionales, ed. E. Beutler, Artemis, Zürich, 1948 y ss.
• -----, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, ed. E. Trunz y C. Wegener, Hamburgo, 1948 y ss.
• -----, *Goethes Werke*. *Weimarer Ausgabe*. Sección III: *Goethes Tagebücher*, tomos 1-15, Weimar 1887-1919. Sección IV: *Goethes Briefe*, tomos 1-50, Weimar 1887-1912.
• HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werhe,* ed. J. Nadler, Herder, Viena, 1949-1957.
• -----, *Briefwechsel,* ed. W. Ziesemer y A. Henkel, Insel,Wiesbaden y Frankfurt, 1955-1979.
• HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 y ss.
• -----, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* trad. W. Roces, FCE, México, 1995.
• HERDER, Johann Gottfried, *Gott. Einige Gespräche*, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1787.
• -----, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus von J. G. Herder*, segunda edición resumida y ampliada, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1800
• -----, *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993 y ss.
• -----, *Sämtliche Werke*, editado por B. Suphan, Berlin, 1877 a 1913.
• HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981.
• JACOBI, Friedrich Heinrich, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Köppen y Roth (ed.), Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825, (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968). 6 tomos [**JW**]
• -----, *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Meiner / Frommann-Holzboog, Hamburgo, 1998 y ss.
• -----, *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissen-*

schaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 y ss. [**JBW**]
• *-----*, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J. L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995.
• JELLES, Jarig, *Praefatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, *op.cit.*.
• KANT, Immanuel, *Kants gesammelten Schriften*, *Akademieausgabe*, 29 tomos, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 y ss. [**AK**]
• Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. García Morente, Porrua, México, 1998
• KETTNER, *De duobus impostoribus,* Leipzig, 1694.
• KNUTZEN, Matthias, "*Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber*"; "*Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen…*" y "Amicus Amicis Amica!" en PFOH, Werner (ed.), *Matthias Knutzen..., op.cit.*.
• KORTHOLT, Christian, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1680 (1°ed.) 1700 (2°ed.).
• KORTHOLT, Sebastian, "*Praefatio*" en KORTHOLT, Christian, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1700 (2°ed.)
• LANGE, Joachim, *Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum et quae eum gignit aut promovet: pseudophilosophiam veterum et recentiorum, praesertim Stoicam et Spinozianam, e genuinis veræ philosophiæ principiis methodo demonstrativa adserta*, Halle, 1723
• *-----*, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung* en *Joachim Lange (1670-1744). Der „Hallische Feind" oder: Ein anderes Gesicht der Aufklarung.* Ausgewahlte Texte und Dokumente zum Streit uber Freiheit – Determinismus, edición al cuidado de Martin Kuhnel, Hallescher Verlag, Halle, 1996.
• LAU, Theodor Ludwig, *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, Frankfurt am Main, 1717.
• LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 tomos, ed. C. I. Gerhardt, Weidmann, Berlín, 1875-1887,. Agregado. Vol. 8: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, 1890.
• *-----*, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin, 1923 y ss.
• *-----*, *Methodus Vitae. Escritos de Liebniz*, 3 tomos, trad. A. Andreu, Universidad Politécnica de Valencia, 2001.
• *-----*, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid, 1992.

• LESSING, Gotthold Ephraim, *Werke*, 8 tomos, ed. H. G. Göpfert, Carl Hanser, München, 1970-1979.
• -----, *Lessings Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlin y Weimar, 1983.
• -----, *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. A. Andreu, Anthropos, Barcelona, 1990.
• LUCAS, Jean Maximilien (?), *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, Amsterdam, Charles le Vier 1719 y Nouvelles Littérarires 1719.
• MENDELSSOHN, Moses, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlin, Akademie-Verlag, 1929 y ss. Reedición a partir de 1974: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog). **[JubA]**
• MENDELSSOHN, M. / LESSING, G. E., *Debate sobre Spinoza*, estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas M. J. Solé, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.
• MÜLLER, Hohannes, *Atheismus devictus*, Hamburg, 1672.
• MUSAEUS, Johannes, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demostratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674.
• -----, *Ableinung Der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung. Ob wäre in der Fürstl. Sächsischen Residentz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der so genanten Gewissener entstanden und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beygethan: Nebenst ümbständlichen Bericht Von etlichen am 5. und 6. Sept. daselbst ausgestreueten Gotteslästerlichen und aufrührischen Chartequen/ von welchen solche Calumnia ihren Ursprung genommen/ Wie auch Von der vermeinten Gewissener Secte Gestellt von Johanne Musaeo*, SS. Theol. D. und Prof. Publ., Jena, 1675 (segunda edición).
• RAPPOLT, Friedrich, *Oratio contra naturalistas*, en *Idem.*, *Opera Theologica*, Leipzig, 1693.
• REINHOLD, Karl Leonard, *Briefe über die kantische Philosophie, Teutsche Merkur*, 1786-1787.
• SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, I Sección: 10 tomos; II Sección: 4 tomos, editada por K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861. [**SW**]
• -----, *Aus Schellings Leben in Briefen*. Tomo I: *1775-1803*, ed. por G. L. Plitt, Leipzig, 1869.
• SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Felix Meiner, Hamburg, 1958.
• SPINOZA, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo [Amster-

dam], 1670.
• B. d. S., *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur. O. O.*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677.
• ------, *Opera*, ed. C. Gebhardt, 4 tomos, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925. Reimpresión: 1973. Volúmen de suplemento 5: 1987.
• ------, *Sämtliche Werke*, 7 tomos, ed. C. Gebhardt, revisada, anotada e introd. W. Bartuschat, Felix Meiner, Hamburgo, 1998-2005.
• ------, *Tratado breve,* trad., introd. y notas A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
• ------, *Principios de Filosofía de Descartes*. Apéndice: *Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
• ------, *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, trad., introd. y notas Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
• ------, *Tratado teológico-político,* trad., introd. y notas Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
• ------, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad, y notas Vidal Peña, Orbis, Barcelona, 1980.
• ------, *Tratado político,* trad. introd. y notas A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
• ------, *Correspondencia,* trad., introd. y notas A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
• STOSCH, F. W., *Concordia Rationis et Fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*, 1692
• STOLLE-HALLMANN, *Reisebericht* (1704) en Spinoza, *Sämtliche Werke*, *op.cit*., tomo 7.
• THOMASIUS, Christian, *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenäum, Frankfurt am Main, 1972.
• THOMASIUS, Jakob, “Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi” en *Idem*., *Dissiertationes LXIII varii argumenti*, ed. Christian Thomasius, Zeitler, Halle, 1693.
• WACHTER, J.G., *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, die von dem heütigen Jüdenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam, 1699.
• ------, *Elucidarius Cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae Brevis et succincta recensio*, Roma, 1706.
• WIZENMANN, Thomas, *Die Resultate der Jacobischen und Mendels-*

sohnschen Philosophie, Leipzig, 1786 (reimpresión: Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1984.
• WOLFF, Christian, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1720.
• -----, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis,* Halle, 1724 (segunda edición: 1737).
• -----, *Gesammelte kleine philosophische Schrifften, welche zu der Vernunfft-lehre gehören*, tomo 3, Renger, Halle, 1737.
• -----, *Oratio de Sinarum philosophia practica/ Rede iiber die praktische Philosophie der Chinesen*, ed. bilingüe de M. Albrecht, Meiner, Hamburg, 1985.
• -----, *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata*. Pars 1. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; Pars 2. Ed. nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741.
• -----, *Christian Wolffs eigene Lebensbescrhreibung*, Heinrich Wuttke, Leipzig, 1841.
• -----, *Gesammelte Werke*, ed. J. Ecole, Olms, Hildesheim, 1962 y ss.

II. Bibliografía complementaria

• AKKERMAN, Fokke, "*The preface to Spinoza's Posthumos works*" en *Idem.*, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Krips, Meppel, 1980.
• AKKERMANN, F. y HUBBELING, H.G., "*The preface to Spinoza's Posthumos works, 1677, and its author Jarig Jelles (c.1619/20-1683)" Lias 6* (1979).
• ALBRECH, M. y ENGEL, E., *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
• ALEXANDER, Gerhard, "Spinoza und Dippel" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, *op.cit.*.
• ALLISON, Henry E., *Lessing and the Enlightenment*, University of Michigan Press, Michigan, 1966.
• ------, "Lessing's Spinozistic Exercises" en BAHR, E., HARRIS, E. y LYON, L. (comps.), *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Wayne State University Press, Detroit, 1982.

• ALTMANN, Alexander, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, University of Alabama Press, Alabama, 1973.
• --------, *Die Trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
• ALTKIRCH, Ernst, *Maledictus und Benedictus: Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*, Felix Meiner, Leipzig, 1924.
• ALTWICKER, Norbert, "Spinoza. Tendenzen der Spinoza-Rezeption und –Kritik" en ALTWICKER, Norbert, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971
• ANDREU, Agustín, "Lessing: Quimera y Anagnórisis". Estudio introductorio en LESSING, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, *op.cit.*
• ASTRADA, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinociano*, Universidad del Litoral, 1933.
• AYRAULT, Roger, *La Genese du Romantisme Allemand* II "Situtation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle", Aubier, Paris, 1961.
• BACH, Adolf, *Goethes Rheinreise, mit Lavator und Basedow, im Sommer 1774*, Seldwyla, Zürich, 1923.
• BAHR, F., "Spinoza en el Dictionnaire de Pierre Bayle" en TATIÁN, D. (comp.), *Primer Coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 2005.
• BÄCK, Leo, *Spinozas erte Einwirkungen auf Deutschland*, Mayer & Müller, Berlin, 1895.
• BARTUSCHAT, Wolfgang, "Spinoza in der Philosophie von Leibniz", *Wolfenbütteler Forschungen*, Tomo 16: *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, 1981.
• -----, "Leibniz als Kritiker Spinozas" en SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, *op.cit.*.
• BAUER, Emmanuel J., *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989.
• BAUM, Günther, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis,* Bouvier, Bonn, 1969.
• BAUMGARDT, David, "Spinoza und der deutsche Spinozismus", *Kant-Studien* N. 32, 1927.
• BECK, Lewis White, *Early German Philosophy*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

• BEISER, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte,* Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 1987.
• ------, "*The Enlightenment and Idealism*" en AMERIKS, Karl (ed). *Cambridge Companion to Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
• ------, *German Idealism. The Struggle against Subjectvism, 1781-1801*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 2002.
• ------, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/ London/, 1992.
• BELAVAL, Yvon, "Leibniz lecteur de Spinoza", *Archives de Philosophie*, tomo 46, 1983.
• BELL, David, *Spinoza In Germany From 1670 To The Age Of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
• BIANCO, Bruno, "Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff" en HINSKE, N. (comp.), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg, Scheider, 1989.
• BIENESTOCK, Myriam, "Herders Buch *Gott* im Kontext der zeitgnössischen Diskussionen" en FEDERLIN, W-L. y WITTE, M., *Herder-Gedenken. Interdisziplinäre Beiträge anlässlich des 200. Todestages von Johann Gottfried Herder*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005.
• BLOCH, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siecle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1990.
• BOLLACHER, Martin, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.
• BOUREL, Dominique, "Spinoza et Mendelssohn en 1755", *Revue de Metaphysique et de Moral*, año 93/ N°2, abril-junio 1988.
• -----, "La réfutation de Spinoza par Christian Wolff" en BLOCH, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siecle*, *op.cit.*.
• BRUFORD, W.H., *Germany in the Eighteenth Century. The social background of the literary revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
• BURKHARDT, Frederick H., "Introduction" en HERDER, Johann Gottfried, *God. Some Conversations*, *op.cit.*.
• BUSCHMANN, Cornelia, "Wolffs 'Widerlegung' der 'Ethik' Spinozas"

DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
• BUHR, M. y FÖRSTER, W. (comp.), *Aufklärung-Gesellschaft-Kritik. Studien zur Philosophie der Aufkärung (I),* Akademie-Verlag, Berlin, 1985.
• BUSCHMANN, C., "Wolffs 'Widerlegung' der 'Ethik' Spinozas" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, op.cit.*.
• ------, "*Wie bleibt Metaphysik als Wissenschaft möglich? Moses Mendelssohn und seine Konkurrenten um den Preis der Preu☒ischen Akademie für 1763*" en ALBRECH, M. y ENGEL, E., *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, *op.cit.*.
• CASSIRER, Erns, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1993.
• CHRIST, Kurt, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988.
• ------, "Der Kopf von Goethe, der Leib von Spinoza und die Füße von Lavater. Goethes Gedichte 'Das Göttliche' und 'Prometheus' im Kontext ihrer Erstveröffentlichung durch Jacobi", *Goethe-Jahrbuch* 109, 1992.
• CRAMER, Konrad, "Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Nº31:4, oct/dic 1977.
• CRAMER, K., JACOBS, W.G., SCHMIDT-BIGGEMANN, W., *Wolfenbütteler Forschungen*, Tomo 16: *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, 1981.
• CRAMER, "Christian Wolff Über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den ersten beiden Axiomen von Spinozas Ethik" en CRAMER, K., JACOBS, W.G., SCHMIDT-BIGGEMANN, W., *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*..., *op.cit.*.
• CRISTOFOLINI, Paolo (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*. Actes du Colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991.
• CZELINSKI-UESBECK, Michael, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Könighasen u. Neumann, Würzburg, 2007.
• DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
• DELIGIORGI, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*, State University of New York Press, Albany, 2005.

• DIETRICH IRMSCHER, Hans, “Goethe und Herder –eine schwierige Freundschaft” en KEßLER, M. y LEPPIN, V., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.
• DILTHEY, Wilhelm, *Vida y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
• DOMINGUEZ, Atilano, “Introducción Histórica” en SPINOZA, B., *Tratado teológico-político, op.cit.*.
• ------ (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995.
• DUNIN-BORKOWSI, Stanislas von, *Spinoza. I. Der junge Spinoza* (1910); II. *Das Entscheidungsjahr 1657*; *III. Das neue Leben*; *IV. Das Lebenswerk*, Münster, Aschendorf, 1933-1935.
• DUJOVNE, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 tomos, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942-1945.
• DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
• ÉCOLE, “La critique wolffienne du spinozisme”, *Archives de Philosophie* Nº 16, 1983.
• FISCHER, Kuno, *Vida de Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
• FORESTER, Vera, *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch, Hamburgo, 2001.
• FREUDENTHAL, J., *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Veit, Leipzig, 1899.
• -----, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. I. Das Leben*, Frommann, Stuttgart, 1904.
• FREUDENTHAL, J./WALTHER, M., *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuausgabe der Lebensgeschichte Freudenthal 1899*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006.
• FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1964.
• GARRET, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
• GAWLICK, G., “Christian Wolff und der Deismus” en SCHNEIDERS, Werner (comp.), *Christian Wolff 1679-1754... op.cit.*.
• -----, “Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza” en SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *op.cit.*.
• GAY, Peter, The Enlightenment: An Interpretation. The Science Of Free-

dom, Worton & Co., New York/London, 1977.
• GEBHARDT, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1977.
• GERICKE, W., "Zur Geschichte der deutschen Frühaufklärung: Matthias Knutzen, der erste deutsche Atheist", *Theologische Versuche* N. 5 (1975).
• GILLI, Marita, "L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme Allmand", *Archives de Philosophie* 46, 1983.
• GOETSCHEL, Willi, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2004.
• GOLDENBAUM, Ursula, "Die erste deutshce Übersetzung der Spinozaschen Ethik" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *op.cit.*.
• ----------, "Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza" en SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, op.cit.*.
• ------, *Appell an das Publickum. Die öffentliche Debate in der deutschen Aufklärung 1697-1796*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
• GROSSMANN, Walter, *Einleitung des Herausgebers* en EDELMANN, Johann Christian, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. op.cit.*.
• GRUNWALD, Max, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897 (reedición: Scientia Verlag, Aalen, 1986).
• GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984.
• HAMMACHER, Klaus, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1969.
• ------, (comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971.
• HAN-DING, Hong, *Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*, Scientia Verlag, Aalen, 1989.
• HAZARD, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Hacette, París, 1963.
• ------, *La Crise de la consciencie européenne: 1680-1715*, LGF, París, 1994.
• HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, 3 tomos, Editorial Labor, Barcelona, 1994.
• HEBEISEN, Alfred, *Friedrich Heinrich Jacobi. Seine Auseinandersetzung*

mit Spinoza, Verlag Paul Haupt, Berna, 1960.
• HEINRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge/Londres, 2003.
• HETTNER, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1971.
• HIRSCH, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* Gütersloh 1951.
• HOYOS, Luis Eduardo, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2001.
• HOMANN, Karl, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg, 1973.
• IACOVACCI, A., *Idealismo e Nichilismo. La Lettera di Jacobi a Fichte*, Ed. Milani, Padova, 1992.
• ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
• IVALDO, Marco, "Transzendentalphilosophie und 'realistische' Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis" en WALTHER, Manfred (comp.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, *op.cit.*.
• -----, *Introduzione a Jacobi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003.
• JACOBS, Margaret, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, George Allen and Unwin, London, 1981.
• JAESCHKE, W., SANDKAULEN, B. (comps.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004.
• JELLINEK, Georg, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald/Baden, 1878 (reedición: 1996).
• KAHLEFELD, Susan, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2000.
• KLEVER, "*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*", *Studia Spinozana* Nº 5, 1989.
• ------, "*Spinoza's life and works*" en GARRET, D., *The Cambridge Companion to Spinoza, op.cit.*.
• KRAKAUER, Moses, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881.
• LÆRKE, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Chamipion, Paris, 2008.

• LAGNY, Anne, "Le spinozisme en Allemagne au XVIIIe siècle: Recherches actuelles" en BLOCH, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siecle, op.cit.*.
• LAUERMANN, M. y SCHRÖDER, M-B., "Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18. Jahrhundert" en SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, op.cit.*.
• LÉON, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, 1922.
• LESSING, Karl Gotthelf, *Gotthold Ephraim Lessings Leben*, Leipzig, Lachmann, 1887.
• LEVY, Ze'ev, *Baruch Spinoza –Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.
• MACINTYRE, Alasdaire, *The Tasks of Philosophy*: *Selected Essays Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
• MAESTRE, Agapito, "Notas para una nueva lectura de la Ilustración". Estudio preliminar en AAVV, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007.
• MAUTHNER, F., *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart, Deutsche-Verlag, 1922 (reimpresión: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1985).
• MEINSMA, Koenrad Oege, *Spinoza en zijn kring: Historisch-kritische studieën over Hollandsche vrijgeesten, Martinus Nijhoff*, Gravenhage, 1896.
• -----, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. del holandés por S. Roosenburg, Vrin, París,1983
• MOREAU, P.-F., *Spinoza*, PUF, París, 1975.
• MORRISON, "Christian Wolff's Criticism of Spinoza", *Journal of the History of Philosophy* Nº 31, 1993.
• MUGUERZA, Javier, "Kant y el sueño de la razón" en GRANJA CASTRO de PROBET, Dulce María (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994.
• NADLER, Steven, *Spinoza, a Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
• NEHREN, Birgit, "*Aufklärung - Geheimhaltung - Publizität. Moses Mendelssohn und die Berliner Mittwochsgesellschaft*" en ALBRECHT, M., ENGEL, E. y HINSKE, N. (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, op.cit.*.
• NICOLAI, Heinz, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft,* Metzlersche und Poeschel, Stuttgart, 1965.
• NOACK, Ludwig, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und*

Wirken, Leipzig, 1862.
• OTTO, Rudiger, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1994.
• PÄTZOLD, Detlev, "*Lessing und Spinoza. Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*" en BUHR, M. y FÖRSTER, W. (comp.), *Aufklärung-Gesellschaft-Kritik. Studien zur Philosophie der Aufkärung (I), op.cit.*.
• *------*, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995. Segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002.
• PFOH, Werner (ed.), *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts. Flugschriften und andere zeitgenössische sozialkritische Schriften,* Akademie Verlag, Berlin, 1965.
• PHILONENKO, Alexis, "Introduction" en KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, introd. trad. y notas de A. Philonenko, Vrin, París, 1959.
• PLEBE, Armando, *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Doncel, Madrid, 1971.
• POPKIN, R.H., "The first published reaction tu Spinoza's Tractatus: Col. J. B. Stouppe, the Condé circle, and the Rev. Jean LeBrun" en CRISTOFOLINI, Paolo (ed.), *L'Hérésie Spinoziste..., op.cit.*.
• REARTE, Juan Lázaro y SOLÉ, María Jimena (editores), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad,* Prometeo / Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010.
• REGNER, Friedemann, "*Lessings Spinozismus*", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 68, III, 1971.
• RÉVAH, I. S., "*Spinoza et les héretiques de la communauté juive-portugaise d'Amsterdam*", *Review for the History of Religions*, 154 (1958).
• *-----*, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton, Paris, 1959.
• ROHLS, Jan, "Herders *Gott*" en KEßLER, M. y LEPPIN, V., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.
• SANDKAULEN, Birgit, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis,* Wilhelm Fink Verlag, München, 2000.
• SANDKÜHLER, Hans Jörg (comp.), *Handbuch deutscher Idealismus*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005.
• SAUDER, G., "Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49, 1975,

Sonderheft.
• SCHICK, Stefan, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis «Salto mortale» als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauungl der Vernunft*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2006.
• SCHMIDT, Eric, *Lessing, Geschichte seines Lebens und seines Schriften*, Berlín, 1899.
• SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
• SCHMOLDT, Hans, *Der Spinozastreit* (Inaugural-Dissertation), Konrad Triltsch, Würzburg, 1938.
• SCHNEIDERS, Werner (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1986.
• -----, "Deus est philosophus absolute summus: über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff" en *Idem*. (comp.), *Christian Wolff 1679-1754... op.cit.*.
• ----, (ed.) *Christian Thomasius.1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Meiner, Hamburgo, 1989.
• SCHOLEM, Gerschom, "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, op.cit.*.
• SCHOLZ, Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Verlag von Reuther & Richard, Berlín, 1916.
• SCHRÖDER, Winifried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.
• -----, "Einleitung" en *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, vol. I.2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992.
• -----, "Einleitung" en WACHTER, J.G., *Der Spinozismus im Jüdenthumb* (1699), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994
• -----, "«Die ungereimsteste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden». Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?" en SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, op.cit.*.
• -----, "Spinoza im Untergrund. Zur Rezeption seines Werks in der 'littérature clandestine'" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, op.cit.*.
• SCHÜRMANN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spi-*

noza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.

• SECRÉTAN, C., DAGRON, T. y BOVE, L. (dirs.), *Qu'est ce que les Lumières «Radicales»? Libertinage, Athéisme et Spinozisme dans le tournant philosohphique de L'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

• SIEVEKING, Heinrich, "*Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpen ihrer Zeit*", *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*, XXXIX, 1940.

• SOLÉ, María Jimena, "La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII", *Tópicos. Revista de Filosofía*, N 20, dic. 2010.

• ------, "Spinoza y la acusación de ateísmo" en TATIAN, Diego (comp.), *Spinoza Quinto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.

• ------, "La intervención de F. H. Jacobi en la Disputa sobre el ateísmo. La Doctrina de la ciencia como un spinozismo invertido" en RIVERA DE ROSALES, Jacinto y CUBO, Óscar (ed.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época,* Ed. Dykinson, Madrid, 2009.

• ------, "F. H. Jacobi contra la Revolución Francesa o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 8, 2009.

• ------, "*Spinozismo político* en el nacimiento de la Ilustración alemana: Matthias Knutzen y Johann Christian Edelmann", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, número 9, 2010.

• ------, "El *sueño* de la Ilustración". Estudio Introductorio en REARTE, J. L. y SOLÉ, M. J. (ed.), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad, op.cit.*.

• SPARN, Walter, "*Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, op.cit.*.

• SPALDING, Almut, *Elise Reimarus (1735-1805), the muse of Hamburg: a woman of the German Enlightenment*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005

• STIEHLER, Gottfried, "Friedrich Wilhelm Stosch, ein früher Aufklärer in Deutschland", *Wissenschafltiche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Gesell- u. Sprachwissenschafltich Reihe, V (1955-6).

• STEIN, Ludwig, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Georg Reimer, Berlin, 1890.

• STRAUSS, Leo, "*Einleitung zu «Morgenstunden» und «An die Freunde*

Lessings»" en JubA 3.2
• SUDHOF, Siegfried, *Von der Aufklärung zur Romantik. die Geschichte des "Kreises von Münster"*, Erich Schmidt Verlag, Berlín, 1973.
• TAVOILLOT, H-P., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*, CERF, Paris, 1996.
• TERUEL RUIZ, Pedro Jesús, "Una nota a pie de página de la Crítica de la razón práctica. La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant" *Thémata*: *Revista de filosofía* Nº 38, 2007.
• TIMM, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit.*I: *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974.
• TOSEL, André, MOREAU, Pierre-François y SALEM, Jean (dir), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2008.
• TURATO, Fabio, *Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del* Prometeo *di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1988.
• VAN BUNGE, W., "On the Early Dutch Receptions of the Tractatus Theologico-Politicus", *Studia Spinozana* 5 (1989).
• VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Vrin, París, 1994.
• VAZ DIAS, A. M. y VAR DER TAK, W. G., *Spinoza. Mercator & Autodidactus. Oorkonden en andere authentieke documenten betreffende des wijsgeers jeugd en diens betrekkingen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1932.
• VERRA, Valerio, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963.
• VIERHAUS, Rudolf, "Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie" en ALBRECHT, Michael, ENGEL, Eva J. y HINSKE, Norbert (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, *op.cit.*.
• VILLACAÑAS, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contmporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989.
• -----, "Una entrevista que transformó la cultura alemana" Introducción em JACOBI, F.H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, *op.cit.*.
• VILLAR, Alicia, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, estudio prelimiar, selección de textos, trad. y notas de Alicia Villar, Madrid, Alianza, 1995.
• VRIES, Theun de, *Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddoku-*

menten, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1970.
• WALTHER, Manfred, "Histoire des problèmes de la recherche", *Les Cahiers de Fontenay* N. 36-38, *Spinoza entre lumiere et romantisme*, Paris, 1985.
• ----, "*Machina civilis oder Von deutscher Freiheit*" en CRISTOFOLINI, Paolo (ed.), *L'Hérésie Spinoziste..., op.cit.*.
• -----, (comp.), *Spinoza in der deutsche Idealismus*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1992.
• -----, "Spinozismus ille Spinoza oder Wie Spinoza zum 'Klassiker' wurde. Zur Etikettierungs-, Rezeptions- und Wirkungs- geschichte Spinozas im europâischen Vergleich" en REINALTER, Helmut (comp.), *Beobachter und Lebenswelt. Studien zur Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaft*, Tahur, Wien/München, 1996.
• -----, "*Spinoza in Heidelberg*", *Heidelberger Jahrbüche* XVII, 1998.
• -----, "*Spinoza et les Lumières radicales. Quelques observations à propos de trois thèses de Jonathan Israel*" en SECRÉTAN, C., DAGRON, T. y BOVE, L. (dirs.), *Qu'est ce que les Lumières «Radicales»?..., op.cit.*.
• -----, "*Suppress or refute? Reactions to Spinoza in Germany around 1700*" en LAERKE, Mogens (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment… op.cit.*.
• WINKLE, Stefan, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Verein für Hamburgische Geschichte, Hambrug, 1988.
•WUCHERER, Augustinus Karl, "Pänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosphisch-theologische Analyse und Sinndeutung" en WUCHERER, A.K., FIGL, J. y MÜHLBERGER, S., *Weltphänomen Atheismus*, Viena, 1979.
• WURTZ, J-P., "Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius", *Studia leibnitiana* 13 (1981).
• ----, "*Tschirnhaus et Spinoza*" en MÜLLER, K., SCHEPERS, H. y TOTOK, W. (ed.), *Theoria cum Praxis. Studia Leibnitiana Supplementa*. Volumen XX, Franz Stiner, Wiesbaden, 1981.
• ZAC, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Meridien Klincksieck, París, 1989.


Impreso por Editorial Brujas • octubre de 2011 • Córdoba – Argentina



El proceso de recepción del spinozismo en Alemania constituye un caso único en la Historia de la Filosofía. Considerado por muchos como el Príncipe de los ateos, creador de una teoría absurda y monstruosa, Spinoza fue declarado por otros como el autor de un sistema irrefutable, como un ejemplo ético y religioso. Su doctrina no sólo generó un gran interés en los pensadores alemanes, sino que motivó una serie de polémicas que influyeron profundamente en el desarrollo de la filosofía alemana. En efecto, todas las figuras prominentes de la escena intelectual alemana del siglo XVIII –Thomasius, Wolff, Lessing, Mendelssohn, Jacobi, Kant, Herder y Goethe, entre otros– debieron ocuparse del sistema spinoziano y asumir una posición frente a él.

Este libro reconstruye la historia de la recepción de Spinoza en Alemania desde la publicación del *Tratado teológico político*, en 1670, hasta la denominada *Polémica del spinozismo*, con la intención de indagar qué es lo que transformó a Spinoza en un pensador tan atrayente, tan polémico y tan fecundo para los filósofos alemanes.

ISBN 987-591-282-4

9789875912823